BULLETIN

DE LA

SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE

DE

GÉOGRAPHIE

TOME X
1898

NEUCHATEL
IMPRIMERIE PAUL ATTINGER
1898

BULLETIN

DE LA

SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE

DE

GÉOGRAPHIE

TOME X

1898

NEUCHATEL

IMPRIMERIE PAUL ATTINGER

1898

AVIS IMPORTANTS

La Société ne prend sous sa responsabilité aucune des opinions émises par les auteurs des articles insérés dans le *Bulletin*.

Les lettres et communications diverses, ainsi que les Bulletins. Revues. Cartes. etc.. doivent être adressés à M. C. Knapp. à *Neuchâtel (Suisse)*, archiviste-bibliothécaire de la Société.

Il sera rendu compte de tous les ouvrages dont il aura été envoyé un exemplaire à l'archiviste-bibliothécaire.

En cas de changement de qualité ou d'adresse. on est prié d'en aviser l'archiviste-bibliothécaire.

L'envoi du Bulletin aux Sociétés correspondantes tient lieu d'accusé de réception.

Les personnes qui insèreront une annonce à la fin du volume auront droit à un exemplaire gratuit du Bulletin.

La Société recommande ses collections diverses à la bienveillance de ses membres. Elle prie aussi les explorateurs et géographes de bien vouloir lui faire parvenir leur photographie, avec. au dos, une courte notice autographe.

Les personnes disposées à céder les tomes I. II. III. IV. V et VII du *Bulletin*, qui sont épuisés ou presque épuisés, sont priées de bien vouloir les adresser à l'archiviste-bibliothécaire.

A vendre. tome VI. 1891. du *Bulletin*. au prix de fr. 3 pour les membres de la Société et de fr. 5 pour les personnes qui n'en font pas partie. — Fac-similé de la plus ancienne carte connue du pays de Neuchâtel. fr. 0.50. — Cartes du Limpopo et régions voisines parcourues par les missionnaires de la Mission Romande. par E.-H. Schlaefli-Glardon. fr. 0.20. — Esquisse d'une carte politique du Nicaragua. par D. Pector. fr. 0.20 — Carte des Consulats et des Sociétés suisses de Bienfaisance. par Th. Zobrist, fr. 0,25. — S'adresser à M. C. Knapp, archiviste-bibliothécaire de la Société.

BULLETIN

DE LA

SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE

DE GÉOGRAPHIE

BULLETIN

DE LA

SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE

DE

GÉOGRAPHIE

TOME X
1898

NEUCHATEL
IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES
1898

LES BA-RONGA

ÉTUDE ETHNOGRAPHIQUE SUR LES INDIGÈNES DE LA BAIE DE DELAGOA

Mœurs. — Droit coutumier. — Vie nationale. — Industrie. — Traditions. — Superstitions et Religion

PAR

HENRI-A. JUNOD. *missionnaire à Lourenço Marques.*

INTRODUCTION

Le troisième chaînon de notre trilogie. La transformation prochaine des races africaines. L'urgence qu'il y a à décrire les coutumes des Noirs. Utilité de cette étude. Tobane, un Ronga de Mpfoumo. Nos autres informateurs. But et plan de cet ouvrage.

I. Si nous ne craignions pas d'être prétentieux, nous serions tenté d'appeler l'ouvrage que voici le troisième chaînon de la trilogie que nous avons consacrée à la tribu des Ba-Ronga.

Dans un premier volume (*Grammaire ronga*, Georges Bridel et Cie, 1896) nous avons cherché à expliquer *leur langue.* Apprendre l'idiome d'un peuple, c'est la condition première de toute étude fructueuse et scientifique de ce peuple.

Pénétrant ensuite dans l'intimité de la tribu, nous lui avons demandé quelles sont ses chansons et ses traditions, de quelles histoires elle charme son imagination et quelles sont les mélodies naïves ou graves de ses jeunes gens et de ses guerriers. Le résultat de ces recherches a été publié dans un second volume

intitulé: *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga* (Georges Bridel et Cie, 1897).

Aujourd'hui, nous voudrions décrire les mœurs de ce peuple, l'ensemble de ses coutumes: sujet plus important encore, car il s'agit de savoir quelle existence il mène, cet Africain dont la langue et les traditions nous ont révélé la nature psychique. Intelligent comme il l'est, mais privé des lumières de notre civilisation et de notre religion, comment a-t-il façonné sa vie individuelle et la vie collective de sa tribu ? Quel parti a-t-il su tirer des ressources naturelles de son pays pour s'entretenir, se vêtir, se loger ? Enfin de quelles croyances nourrit-il son âme primitive ? Pour savoir la vérité sur tous ces sujets, il n'a pas été nécessaire de fouiller et de compulser des volumes poudreux ; il a suffi d'ouvrir les yeux et de recueillir avec soin et précision les explications que quelques Ba-Ronga nous ont données.

Mais, avant d'entrer en matière, nous voudrions montrer par quelques considérations préliminaires comme quoi ce travail est non seulement important et utile, mais encore urgent.

II. On peut lire dans le numéro du 23 octobre 1896 du *Natal Mercury,* journal qui paraît à Durban, la prophétie suivante : « D'ici à dix ans nous ne doutons pas qu'il ne soit possible d'acheter un billet à Durban pour une promenade au lac Victoria Nyanza, par eau fluviale et par chemin de fer. » Comment l'auteur fort bien renseigné de cet article sur « l'extension des chemins de fer en Afrique » peut-il soutenir, dans ce journal très sérieux, une assertion aussi monumentale ? D'après lui, l'Europe qui s'est jetée sur l'Afrique avec une telle énergie durant ces dernières années, l'Europe, disons-nous, a constaté qu'il n'était pas si difficile de pénétrer jusqu'au cœur du continent noir. Ce qui avait rendu jusqu'ici le centre de l'Afrique inaccessible, ce sont les cataractes qui empêchent de remonter ses grands fleuves jusqu'à leur source. Au-dessus et au-dessous de ces rapides, les rivières sont parfaitement navigables. Il existe même d'immenses lacs qui peuvent devenir d'excellents moyens de communication. Il suffit donc de relier les parties navigables des fleuves par des lignes ferrées pour obtenir une route ininterrompue et relativement peu coûteuse, tout au travers du continent jadis mystérieux. L'esprit d'entreprise des nations européennes, avides de terres vierges, de débouchés nouveaux, établit, en cet instant même, ces gigantesques ponts de fer, et,

lorsque ce travail sera accompli, la poussée de l'Europe vers l'Afrique prendra des proportions plus grandes encore ; les peuples civilisés entreront en possession d'une manière effective de ces immenses régions et le commerce fera valoir les prodigieuses ressources de ces contrées pour le bien de l'humanité.

III. Il n'y a rien, dans ce rêve d'un Anglais africain, qui ne soit parfaitement possible, ni même probable. Mais il nous est permis de poser une question : « Que deviendra la race noire, la légitime propriétaire de ces territoires convoités, annexés et bientôt occupés par les Blancs ? » Question complexe, à laquelle il est difficile de répondre actuellement, mais qui s'impose à quiconque n'est pas aveuglé par un égoïsme de race ou une préoccupation de lucre. Sans vouloir faire le métier de prophète, il est dès maintenant possible d'affirmer que, dans ces circonstances nouvelles, les peuples africains subiront une profonde transformation. Nous ne croyons point qu'ils disparaissent le moins du monde, comme les Peaux-Rouges ou les populations australiennes. Les Noirs, au rebours des indigènes d'Amérique et d'Australie, se multiplient dans une proportion phénoménale, devant laquelle les statisticiens s'arrêtent interdits [1]. Le contact avec une civilisation vraiment chrétienne (nous désignons sous ce nom celle qui ne livre pas l'eau-de-vie européenne au Noir) paraît augmenter encore cette capacité de multiplication. Mais on peut prévoir que, en raison même de la faculté que possède le Noir de s'adapter aux nouvelles circonstances, ses mœurs, ses idées changeront du tout au tout. Le Noir du XXIIme siècle ne ressemblera pas plus à celui d'aujourd'hui que le Breton du Havre ou le Gallois de Cardiff ne ressemble à son ancêtre celtique.

IV. Je parlais un jour à un voyageur fort distingué, qui m'avait

[1] D'après Mr G. Theal, l'historiographe du Sud de l'Afrique (*History of South Africa*, Vol. V, Appendix), la population indigène au Sud du Limpopo a triplé en 50 ans. Dans certains endroits, elle a même quadruplé. En examinant la proportion existant entre le nombre des enfants au-dessous de 15 ans et celui des femmes au-dessus de 15 ans, critère le plus sûr, paraît-il, pour juger de l'augmentation de la population, on trouve que, en Angleterre, cette proportion est de 110,17 °/$_o$, aux États-Unis, pour les Blancs, 130,76 °/$_o$, pour les Noirs, 172 °/$_o$; parmi les Bantou, dans les circonstances défavorables 169 °/$_o$, et, dans des circonstances favorables, 195 °/$_o$. Les Bantou, c'est-à-dire les Nègres du Sud et du centre de l'Afrique, sont donc les plus prolifiques de tous les peuples.

fait visite à Lourenço Marques, de mon désir de réunir tous les renseignements possibles sur les coutumes et les idées des indigènes au milieu desquels j'ai travaillé plusieurs années. « Que vous avez raison », me disait ce charmant et perspicace causeur. « Songez au bénéfice que ce serait pour nous d'avoir une relation exacte des mœurs et des superstitions de nos ancêtres celtes. Il ne s'est trouvé personne pour l'écrire et nous en sommes réduits à des hypothèses. »

Il y a donc un intérêt scientifique de premier ordre à recueillir ces données ethnographiques avant que le grand niveau de notre civilisation ait passé sur l'Afrique.

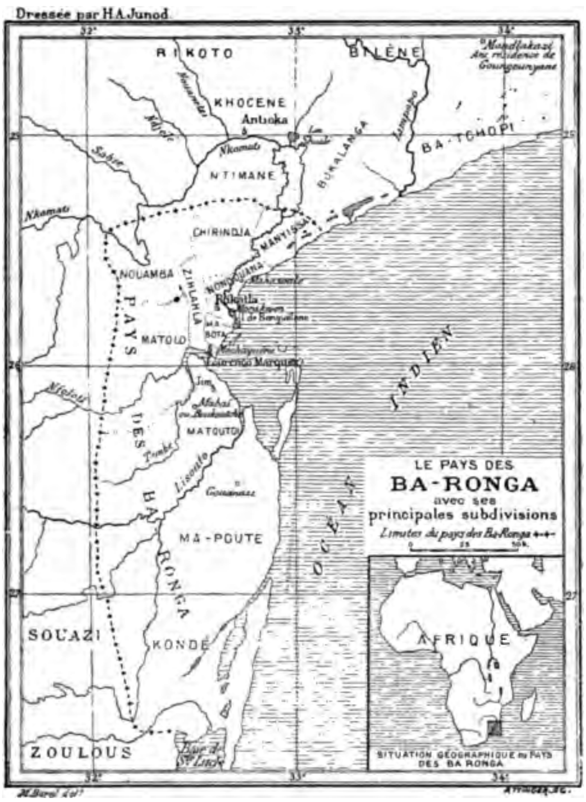
V. Mais nous allons plus loin. Ces peuples primitifs sont arrivés à un degré de développement par lequel nous-mêmes nous avons probablement passé autrefois. J'imagine que les lacustres de l'âge de pierre n'étaient guère supérieurs aux peuples bantou. A certains égards, ils leur étaient même inférieurs. Il semble donc, quand nous nous penchons vers ces primitifs pour déchiffrer leur conception du monde et de la vie, que notre histoire ancienne, à nous, surgisse devant nos yeux. Certains problèmes de nos âmes civilisées, filles agrandies de ces âmes primitives, s'expliquent. Nous prenons mieux conscience de nous-mêmes et des mystères de notre évolution.

Et que de côtés pittoresques dans cette étude de l'homme non civilisé ! C'est un cri de surprise qui s'échappe de nos lèvres à la vue des inventions toujours curieuses de cette chose si diverse et si profondément une qui est l'esprit humain ! Enfin, ayant acquis une connaissance plus intelligente de cet enfant, de ce frère cadet, du Noir, nous saurons mieux le prendre par la main et le guider dans la voie du progrès, où le poussent les circonstances nouvelles. Le malheureux ! Le soleil de la civilisation, qui est si brusquement apparu dans son ciel, l'éblouit et le déroute ! Il lui faut des voix sympathiques pour l'instruire et le mettre en garde contre les dangers de cette civilisation dont il ne cherche trop souvent qu'à s'assimiler les défauts et les vices, sinon elle pourrait bien être pour lui comme ce phare brillant de la statue de la Liberté à New York contre lequel se fracassent les oiseaux de passage, attirés et aveuglés par la lumière éblouissante.

Frère Noir, qui demeures dans les ténèbres de tes superstitions et de ta perdition, nous t'avons compris et nous t'aiderons à

t'élever sur le chemin de la lumière, de la vérité et de la liberté glorieuse !

VI. L'utilité et l'urgence de ce travail étant ainsi démontrées, je commence par remercier *Tobane*.



LE PAYS DES BA-RONGA

Qui est Tobane? C'est un indigène, appartenant à la tribu des Ba-Ronga, au peuple de Mpfoumo, au clan de Machaquène. Il m'a, durant bien des heures, initié aux mœurs de sa nation. Son œil brillait d'intelligence ; il prenait sa tâche très au sérieux et pourtant, parfois, quelque malice, quelque sourire passager et un peu moqueur se laissait distinguer sur ses traits, alors qu'il me décrivait quelque coutume drôle ou même saugrenue.

C'est un Ronga [1]. On appelle de ce nom les indigènes qui entourent la baie de Dalagoa, au Nord (royaumes de Mabota, Magaia ou Nondouane, Mpfoumo, etc.), à l'Ouest (royaumes de Matolo et de Nouamba), au Sud (royaumes du Tembé et de Mapoute). Tous ces royaumes réunis forment une nation de près de 100 000 âmes, mais ils ne constituent encore qu'une fraction de la grande tribu *thonga* ou *landine* qui s'étend de la baie de Sainte-Lucie à la Sabie du Nord [2] et dont ils parlent l'un des dialectes. Parmi les Ronga, il faut distinguer ceux du Nord de la baie et ceux du Sud. Ces derniers, principalement ceux du Tembé, ont une autre origine que ceux du Nord. Leurs traditions les font venir d'un pays septentrional, sans doute du Bo-Nyaï (contrée des Nyaï), au Nord du Limpopo. Leurs mœurs sont quelque peu différentes de celles des Ronga du Nord. Ceux-ci disent tous sortir des montagnes, c'est-à-dire de la contrée montueuse qu'habitent actuellement les Souazi et les Zoulou ; c'est pour cette raison-là qu'ils enterrent leurs morts la figure tournée vers l'Occident. Néanmoins, tous parlent la même langue, le même dialecte ronga (c'est ainsi qu'ils l'appellent eux-mêmes), ce qui semble démontrer qu'ils l'ont emprunté à la population primitive dont ils sont issus.

VII. Tobane appartient au royaume de *Mpfoumo*. C'était non pas le plus étendu, mais le plus célèbre de tous les petits pays avoisinant la baie de Lourenço Marques. Mpfoumo, l'ancêtre le plus éloigné de la famille royale actuelle, celui par le nom duquel on désigne encore la contrée, était en effet le frère aîné de Matolo, lequel, il y a quelques siècles, se constitua souverain indépendant du pays de ce nom. Dans un passé plus rapproché, l'un des rois de Mpfoumo, Hamoule, ayant encouru le déplaisir des Portugais, fut déporté par eux à Mozambique (aux environs de 1850). Durant l'interrègne, les Blancs donnèrent la régence à l'un des cousins du chef absent, *Machaquène*, lequel demeurait aux alentours immédiats de la ville. Celui-ci mit tous ses soins

[1] Nous employons indifféremment la forme : « Ba-Ronga et Ronga ». Dans le premier cas, le préfixe du pluriel a été conservé (ba) ; dans le second, il a été supprimé. Au singulier, il faudrait écrire un « Mo-Ronga », si l'on voulait employer la forme indigène et conserver le préfixe. Ajoutons que le *w*, dans les mots ronga que nous citerons, doit se prononcer *u* ou bien *ou*.

[2] Voir l'Introduction de ma Grammaire ronga qui contient une étude ethnographique sur la tribu thonga dans son ensemble.

à défendre la cause des Européens et à augmenter leur puissance dans le district. De 1856 à 1862, son armée fit plusieurs expéditions pour soumettre les tribus avoisinantes.

L'un de ses principaux généraux se nommait Magougou. C'est lui qui commandait les troupes indigènes qui battirent le souverain du Gaza, Maouéoué, et établirent en son lieu et place Mozila, père de Goungounyane. Or Tobane est le fils de Magougou. Il a donc grandi dans une sorte de cour noire, a été élevé comme un fils de chef et initié de bonne heure aux affaires du pays. Cette position a donné à son caractère une sorte de gravité particulière. Patriote dans l'âme, il connait bien son pays et l'aime ardemment.

Nul n'était mieux placé que lui pour me renseigner sur les coutumes de son peuple, d'autant qu'il compte des médecins parmi ses parents et qu'il a eu maintes fois l'occasion de les voir pratiquer. Devenu chef de famille, maître d'un village lui-même, il a dû présider le tribunal patriarcal où les affaires du *kraal* sont jugées conformément au droit natif. Élevé avec les jeunes gens de la famille royale et possédant « un nom » (bito), c'est-à-dire une réputation et la considération des conseillers, il a été appelé à participer aussi aux discussions des chefs, à la capitale (ntsindja).

C'est donc à lui, tout d'abord, que je suis redevable des détails que l'on trouvera ci-dessous, car nous avons parcouru ensemble et plus ou moins systématiquement tout le domaine des coutumes des Ba-Ronga, spécialement du clan de Mpfoumo.

VIII. Mais n'oublions pas nos autres informateurs : C'est *Spoon*, l'ex-devin, auquel nous devons plusieurs contes et surtout l'in tiation à l'art divinatoire des indigènes. Il vient des environs de Rikatla, d'un district appelé Ribombo, dont le chef actuel est le vieux *Nkolélé*, un païen de la vieille roche, au visage tout défiguré, hideux, mais qui m'a pris en affection et a consenti à me dire bien des choses. C'est *Goungou*, de Matolo, *Charli Gedlane* et *Hlekisa*, du Tembé. C'est *Samuel Toumbène*, de Masana. C'est *Chiguiyane*, originaire de Chirindja, tout au Nord, une chrétienne que nous avons baptisée Camilla, une femme des plus intelligentes et qui nous a fourni non seulement de nombreux contes, mais encore la description de plusieurs coutumes de ses compatriotes. Tous ces gens ont été païens. Ils l'étaient encore il y a peu d'années ; ils connaissent parfaitement tous les détails

de la vie des indigènes. J'ajoute que leur caractère est sûr et qu'on peut avoir pleine confiance dans leur témoignage.

IX. Abandonnant donc nos propres idées, faisant abstraction de nos conceptions européennes, tâchons de pénétrer dans le cerveau de ces primitifs et de comprendre leur idée de la vie. Nous nous efforcerons de demeurer objectif et distinguerons avec soin les renseignements obtenus de nos hypothèses pour l'explication des faits.

Décrire les mœurs d'un peuple ! C'est un sujet tellement vaste qu'il serait bien prétentieux de vouloir l'épuiser. Une étude pareille touche à une foule de domaines : la science du droit, la science politique, l'ethnographie comparée, la littérature, les arts, la philosophie, la théologie. Il faudrait être familiarisé avec toutes ces branches du savoir humain pour s'acquitter avec une entière compétence d'une tâche aussi énorme. Aussi bien cet ouvrage présentera-t-il nécessairement des lacunes et devra-t-il être complété avec le temps. Nous ne faisons aucune difficulté à le reconnaître. Tel qu'il est, avec ses imperfections, nous croyons qu'il pourra néanmoins servir de source sûre aux spécialistes qui étudient scientifiquement les peuples africains et instruire toutes les personnes qui, à des titres divers, s'intéressent à eux. Nous l'offrons en particulier aux amis de l'œuvre des missions. Ils comprendront mieux, en le lisant, les difficultés que nous rencontrons en cherchant à christianiser et à civiliser les tribus noires. Leur intérêt pour la mission évangélique s'éclairera et s'augmentera d'autant, nous en sommes persuadé[1].

X. Voici le plan que nous nous sommes proposé.

L'homme est un individu avant d'être membre d'une société. Nous allons donc suivre un Ronga d'un bout à l'autre du cycle de son existence, de la naissance à la mort, décrivant au fur et à mesure les coutumes qu'il devra observer aux divers moments de son développement. La *vie de l'individu,* telle sera donc no-

[1] Pour être scientifique, c'est-à-dire complet, nous avons dû aborder certains sujets, parler de certains côtés de la vie des indigènes sur lesquels on garde généralement le silence. Notre tableau de la tribu n'aurait plus été exact si nous avions fait systématiquement abstraction des coutumes immorales du paganisme. Nous avons fait notre possible pour en parler avec la délicatesse qu'exige un pareil sujet et nous publions en latin les détails qui concernent plus directement les savants de profession, médecins ou ethnographes.

tre première partie; nous aurons à l'envisager chez l'homme d'abord, puis chez la femme.

La *vie de la famille,* celle du *village,* devront être considérées ensuite. Ce sujet formera une transition naturelle à celui qui se présentera en troisième lieu : La *vie nationale.* Ici, nous aurons à traiter de l'organisme social de la tribu et particulièrement du chef qui, chez ces peuplades, est la tête, l'âme de la nation. La civilisation rudimentaire à laquelle les Ba-Ronga se sont élevés fera le sujet des deux parties suivantes où nous décrirons leur *vie agricole* et *industrielle* et leur *vie littéraire* et *artistique ;* enfin la *vie religieuse* et les superstitions de cette tribu seront étudiées avec plus de détails encore, car nous nous sommes naturellement occupé de cette question avec un intérêt tout particulier.

Il eût été avantageux à certains égards d'exposer les témoignages de nos informateurs en ronga, c'est-à-dire dans la langue où ils nous ont été communiqués. C'eût été cependant quelque peu compliqué et nous nous sommes contenté de signaler les expressions techniques sur lesquelles Tobane était très ferré.

PREMIÈRE PARTIE

La vie de l'individu.

CHAPITRE PREMIER

L'Évolution de l'Homme.

La naissance. Naissances illégitimes. Naissances prématurées. §§ 1-4.

La première enfance. Cérémonie précédant la première sortie. Choix du nom. La tisane des bébés. Rôle de la lune. Purification de l'enfant. La peau dans laquelle il est porté. §§ 5-10.

Le sevrage. Durée de l'allaitement. La boulette du sevrage. Séjour chez la grand'mère. §§ 11-12.

Le jeune garçon. Berger des chèvres. Sa rouerie et ses larcins. Observation de la nature. §§ 13-16.

Les jeux des Ba-Ronga. Le disque, le petit éléphant, la guerre aux guêpes, les rixes entre bergers, le *Homane*, le jeu du coléoptère, le jeu de l'oie, les incantations aux lézards et autres bêtes. Croque-mitaine. §§ 17-32.

L'âge nubile. Disparition de la circoncision. Cérémonie d'initiation. Coutumes immorales de la jeunesse des deux sexes. §§ 33-36.

Le mariage. Visite du prétendant. Les fiançailles. La visite du fiancé et celle de la fiancée. Les huit actes de la fête des noces. Le mariage par enlèvement. §§ 37-56.

L'âge mûr. Première année du mariage. L'accomplissement du « cercle ». Guidja, un homme qui a réussi. Les marmites, les épouses et la fortune. §§ 57-63.

La fixation de la couronne, signe de l'âge adulte. Disparition de cette coutume. §§ 64-70.

La vieillesse méprisée et abandonnée. Malheur des vieillards en temps de guerre. §§ 71-73.

La mort. L'agonie. Position donnée aux membres du mourant. Ablution du cadavre. La fosse, maison du mort. Attitude donnée au défunt. Le rameau du « nkanye ».

Acte religieux après l'enterrement. Cris de deuil. Cérémonies de purification. Cimetières. Notion du tombeau. Visites de deuil. Chants funèbres. Tonsure. §§ 74-94. Fermeture de la hutte du décédé. Adjudication de l'héritage. §§ 95-100.

I. *La naissance.*

1. A demi couchée sur un tas de terre, dans la hutte, la mère est sur le point de mettre au monde son fils. Elle est entourée de toutes les femmes du village, surtout des commères d'âge mûr qui l'exhortent à retenir ses cris et l'encouragent. Aucun homme, pas même le mari, n'est admis [1]. Parfois la femme, affolée par la douleur ou peut-être par la superstition, résiste à la nature, refuse de donner le jour à son enfant. Nous en avons vu mourir ensuite de cette absurde et incroyable pratique (au Tembé). Mais c'est rare. Généralement les naissances s'accomplissent facilement et l'accouchée ne tarde pas à sortir de la hutte et à reprendre ses occupations.

L'enfant est né. Les commères et, parmi elles, avant tout la plus habile, celle qui remplit le rôle de sage-femme, le reçoivent (App. I) [2].

2. Puis l'enfant est mis au sein. Parfois il refuse de le prendre. Ce symptôme est envisagé comme très grave. C'est, dit-on, qu'il a deux pères, autrement dit qu'il n'est pas vraiment l'enfant du mari de l'accouchée. On force alors celle-ci à avouer qu'elle a été adultère. Elle doit même déclarer le nom de son amant. On fait venir celui-ci. On accomplit une certaine étrange cérémonie (App. II). L'enfant ne consentira pas à prendre le sein jusqu'à ce que la mère se soit confessée. Voilà la recherche en paternité appliquée d'assez curieuse manière !

3. On prépare pour la mère certaines médecines au moyen des « mabele » (grains de millet) qui ont pour but d'activer la lactation. C'est là ce qu'on appelle « lui faire boire la médecine des nourrices » (Khwebela bousahana).

[1] Il me souvient, en me promenant un jour aux environs de notre station d'Antioka, d'être arrivé inopinément auprès d'une femme toute couverte d'ocre et en proie aux douleurs de l'enfantement (lounoua). Elle était absolument seule et les gens du village qui se tenaient à distance me rappelèrent avec insistance en criant : « psa yila ! » c'est défendu !... Il fallut rebrousser chemin !

[2] Comme nous l'avons annoncé dans l'Introduction, nous renvoyons à des appendices en latin certains détails qui ont une grande importance ethnographique, mais qui sont destinés aux savants plutôt qu'au public. Ils paraîtront à la fin de ce travail dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* (tome X).

4. Si un enfant naît avant terme et qu'il soit très petit, très chétif, on l'enveloppe de feuilles de ricin (mpono), plante qui croît en abondance autour des villages, et on le met dans une grande marmite que l'on expose à la chaleur du soleil. Ce système de couveuse artificielle a probablement été inventé avant celui de nos maternités modernes!

II. *La première enfance.*

5. Lorsque la mère doit sortir de la maison -- ce qu'elle fait souvent avant la neuvaine réglementaire chez nous — il faut accomplir toute une cérémonie. On appelle le médecin de la famille. Celui-ci arrive avec un morceau d'argile de termitière dite chiroubou. Il creuse sur le seuil un petit trou, y fait du feu et brûle là le petit morceau d'argile. Quand celui-ci est bien chaud, incandescent, il le jette dans une marmite pleine d'eau; une certaine quantité de vapeur se produit alors (moya ou phoukouka). La mère, tenant son enfant contre elle, se penche sur la marmite pour recevoir la vapeur avec le nouveau-né; dès lors elle peut quitter la hutte.

6. C'est aussi à ce moment qu'on donne un *nom* à l'enfant. L'étude de ces noms est fort curieuse. En général, ils sont inspirés par les circonstances de la naissance; si l'enfant, par exemple, est né dehors, durant un voyage, on l'appellera: « Ndlélène » c'est-à-dire sur la route. Si sa mère lui a donné le jour sous un arbre, l'enfant recevra le nom de cet arbre-là mis au locatif. C'est ainsi qu'il y a des foules de Nkouakouène (sous l'arbre dit Nkouakoua, lequel est une sorte de Strichnos), Nkanyène (sous le térébinthe), etc. Pleuvait-il le jour de la naissance? L'enfant sera appelé: Mpfoulène, ce qui signifie: durant la pluie. — Ou bien quelque particularité physique du nouveau-né donnera l'idée d'un surnom. L'un de nos jeunes évangélistes s'appelait: « Mongoutane » ce qui veut dire « libellule », à cause de sa grosse tête. — Au reste ces noms de naissance ne persistent pas toujours. Arrivés à un certain âge, les jeunes gens en prennent d'autres.

7. Durant les premières semaines de sa vie, l'enfant ne boit pas d'eau pure. Il ne reçoit que le lait maternel et *une sorte de tisane spéciale* qu'on appelle la médecine de la croissance des

enfants (miri ya *milombyana* ya nombo).[1] Le docteur de la famille la prépare au moyen de certaines racines au nombre de quatre. L'une dite *noulou*, l'autre prise à un arbuste apocyné dit *ntchopfa*, lequel joue un grand rôle dans la médication des Ba-Ronga, une troisième provenant d'une plante à moitié ligneuse, aux grandes siliques dite *Chidlanyoka*, c'est-à-dire celle qui tue le ver. La quatrième se nomme : *likalahoumba*. De ces diverses racines coupées en petits morceaux, le médecin forme un faisceau (chitsimbo) qu'on bouillit dans une marmite, et la tisane ainsi obtenue est administrée à l'enfant dès les premiers jours de son existence. Le but de ce traitement, c'est de prévenir ou d'expulser le *ver intestinal*, le grand ennemi des enfants, la cause de tous leurs dérangements. D'après certains, tous les bébés en souffrent. Cette bête terrible se promène dans tout leur organisme (comme du reste aussi chez les adultes, lesquels s'en plaignent très souvent), passant des intestins dans l'estomac et la poitrine. C'est même ce fameux parasite que l'on voit battre intérieurement à la fontanelle des petits enfants (curieuse notion physiologique, comme on voit!) et il s'agit, au moyen des « milombyana » de tenir ce locataire en échec. Si ce vermifuge a pour effet d'amener à la lumière quelque parasite, le médecin qui l'a préparé obtiendra une grande réputation.

Cette tisane est versée dans une petite calebasse spéciale que la mère porte attachée à la peau dans laquelle elle tient son enfant sur son dos, afin de l'avoir toujours à portée de sa main. Si la faim fait crier le bébé, on le consolera en lui donnant le sein; sous ce rapport, la bonté des mères est infatigable. Elles n'ont aucunement l'idée, pour leur nourrisson, de repas à heures fixes. S'il crie de douleur, c'est l'effet du parasite... Vite les *milombyana!*

8. Durant le mois qui suit la naissance, une autre cérémonie doit être accomplie, celle dite du *koulakoulisa*. Lorsque la lune est pleine, la mère prend son enfant et s'en va hors du village, sur le tas où l'on jette les cendres (talène). L'astre de la nuit paraît radieux à l'horizon. La mère lance son enfant en l'air en

[1] *Nombo* signifie peut-être les dangers de la croissance et particulièrement ceux de la dentition. Selon l'expression consacrée, cette médecine sert à *poumba nombo*, c'est-à-dire à *diminuer* ces dangers.

le tournant contre la lune et lui dit : Grandis, grandis, grandis, voilà ta lune (ou ton mois, car c'est un seul et même mot en ronga). (Koula, koula, koula, hweti ya kou hi leyi). En même temps une autre femme porte un tison ardent et lui montre l'astre. Cette cérémonie est censée ouvrir les oreilles de l'enfant qui sont encore closes (pfoula tindlebe léti sibekiki) et lui donner de l'intelligence. Il arrive souvent que l'on se moque d'individus quelque peu nigauds en leur disant : « On a oublié de te montrer la lune ».[1]

9. Le médecin intervient de nouveau quelques semaines plus tard pour la cérémonie de la *purification* (hondla), dont le but est de consacrer la victoire remportée par ses drogues sur le parasite intestinal. Voici comment il procède : il commence par faire de petites incisions au front, aux tempes, aux coudes de l'enfant. Puis il pile ses médecines dans un mortier et les étend sur une natte. Il tue une poule et asperge (tlotlatela) les drogues avec le sang du volatile. Cela fait, il les prend dans ses mains et en frotte tout le corps du bébé. Il recueille avec soin un doigt de la poule, les deux éperons des ailes (litlatlela), la partie supérieure du bec, passe tout cela à un fil et le suspend au cou de l'enfant comme signe qu'il a été purifié. En attachant ce collier symbolique, il fronce les sourcils (psonya), ferme les yeux comme s'il était très déterminé. C'est pour montrer qu'il lutte avec le parasite et qu'il le vainc.

L'un des grands médecins des enfants, aux environs de Lourenço Marques, se nomme Mouhlati. Il est aussi sculpteur à ses heures, et je me suis procuré l'une de ses œuvres, un tigre monumental dévorant un individu, motif exécuté naïvement dans un tronc d'arbre ! (Voir IVme Partie.) On donne à ces médecins la valeur de trois ou quatre shellings pour accomplir la cérémonie du « hondla ».

10. Nous avons parlé, il y a un instant, *de la peau dans laquelle les mères portent leurs nourrissons*. Elle est généralement préparée par le mari qui l'assouplit avec grand soin. Il y laisse toute la peau des jambes, car on s'en sert comme de rubans que la mère attache autour du cou et de la taille pour retenir le « ntéhé » (nom qu'on donne à cette peau). Le premier-né doit

[1] Au canton de Neuchâtel on dit : « On a tiré des feux d'artifice à ta naissance », corollaire du fait que « tu n'as pas inventé la poudre » ! !

être porté (singa) dans une peau de la petite gazelle grise dite « mhounti » (probablement à cause de l'idée superstitieuse que l'on se fait de cet animal, lequel a un rapport mystérieux avec le sort). Pour les autres enfants, on se sert de n'importe quelle peau : peau de chèvre, de grande antilope, de bœuf même.

III. *Le sevrage.*

11. Il est de règle que la mère doit « labourer trois saisons en allaitant son enfant » (a djimela nouana psikomo psirarou). Le petit commence à se traîner, à comprendre quand on lui parle, à demander de la nourriture : on lui en donne, mais il a toujours le sein maternel à sa disposition. Si le lait manque, la femme s'administre certaines tisanes faites avec une algue particulière (dite *senèna*) qui croît sur les pierres au bord de la mer, ou avec une liane euphorbiacée, très laiteuse elle-même, nommée *nenta* (abondante dans les taillis). Néanmoins, quand le temps est arrivé, on procède au sevrage, et voici comment. La mère avertit le médecin de la famille. Celui-ci s'en va recueillir, le soir, les feuilles d'une certaine graminée dite « chihoundjé » qui porte à son extrémité quatre épis divergents. Il prend en outre de la graisse de panse de chèvre (mpambana, mouhlehlwa), en fait une boulette, à laquelle il ajoute encore autre chose. (App. III.) En secret, il va déposer l'objet dans la hutte des parents. Au petit jour, le père et la mère prennent la « *mhoka* » (c'est ainsi que cette boulette s'appelle) et la font cuire sur un tesson. Quand la fumée commence à se dégager, ils y exposent leur enfant. Puis, quand la médecine est réduite en charbon, le père la pulvérise dans le creux de sa main, la mélange à un peu de graisse et en frictionne le corps du bébé, tout d'abord le dos, en suivant la colonne vertébrale, puis les membres. Il presse fortement les muscles en accomplissant cette opération, afin que le principe vivifiant pénètre dans l'intérieur de l'organisme : alors il aura « fortifié le dos » du petit garçon (tiyisa nhlana). L'enfant aura été *dressé* (yimisa). Cela fait, il faut aller creuser au pied d'un arbuste « ntchopfa » (voir plus haut à propos des milombyana), y couper une racine, la préparer, la mélanger avec la pâtée de maïs (mbila) que l'enfant mangera désormais. Il sera alors capable de supporter la crise du sevrage.

12. Dès lors l'enfant ne mangera plus que de la nourriture solide, et il devra oublier (djibala mabele) le sein. S'il persiste à en vouloir, la mère s'enduira de piment (biribiri) qui brûlera le petit et lui ôtera l'envie de recommencer. Au reste on pliera sa petite natte, son châle d'étoffe minuscule (kapoulane) et on l'enverra chez une grand'mère passer quelques semaines. A son retour, le lait de la mère aura passé (loumoukile), elle aura sevré définitivement son fils (a mou loumoulile). (App. IV.)

IV. *Le jeune garçon.*

13. Durant les années qui suivent, le jeune garçon grandit au hasard de la libre nature. Son père exerce sur lui une certaine surveillance, mais ne s'inquiète guère de ses peccadilles. Ses véritables initiateurs sont ses camarades plus âgés après lesquels il court, tout glorieux de participer à leurs hauts faits. Ceux-ci, d'ailleurs, profitent de lui, l'envoient faire leurs commissions car il est bien entendu que l'aîné est le chef du cadet et a le droit de le faire cheminer comme son serviteur. Peu à peu, donc, le petit garçon apprend le métier de berger : il mène au pâturage les chèvres du village. Le matin il les détache des pieux auxquels chacune d'elles est attachée. Il part avec ses compagnons, soufflant dans une flûte modeste, un simple pipeau fabriqué au moyen d'un jonc. Durant la journée, il doit faire bien attention que les chèvres capricieuses n'envahissent pas les champs de maïs. Gare si les cultures du voisin sont ravagées! Le propriétaire du champ accourra et administrera une volée de coups de bâton au jeune délinquant, mais on ne lui réclamera aucune amende. Il serait d'ailleurs bien embarrassé de la payer, car il est libre de soucis et pauvre comme un chat sauvage.

14. Ces petits garçons deviennent très vite des roués. Ils sont voleurs et menteurs dans l'âme. C'est une joie pour eux d'aller arracher les épis de maïs qui ne leur appartiennent pas, déterrer les patates d'autrui, détacher aux arbres les lanières de « fouma » (sorte de pâte nutritive faite au moyen des fruits du nkouakoua Strychnos). Ils cuisent dans la brousse les produits de leurs larcins, cachés dans les taillis, surveillant d'un œil leur troupeau, aussi friand qu'eux du bien défendu !

S'ils découvrent dans une forêt, sur un vieux tronc, une marmite ébréchée qu'un homme a posée là pour attirer les abeilles, ou un mortier percé, désormais inutile, que l'on emploie dans le même dessein, ils vous pillent cette ruche primitive et se régalent du miel qui s'y trouve.

Au coucher du soleil, on les voit revenir, le long des sentiers, soufflant innocemment dans leurs flûtes de roseaux, l'œil impassible, et ne trahissant nullement des remords de conscience. C'est toujours un charmant spectacle que de voir ces négrillons, à peine vêtus d'un morceau de peau tombant des hanches par devant et par derrière (ou uniquement par devant), légers, insouciants, ramenant leurs chèvres multicolores et friponnes au village, débouchant soudain entre deux huttes, puis rattachant leurs bêtes aux pieux qui servent d'écurie.

15. Quand il fait bien chaud, le métier est moins agréable et le frère aîné reste à l'ombre, dans une hutte fraîche, s'amuse à chantonner un air où l'on plaint la malchance des petits bergers à peu près comme ceci :

> Le petit, là bas, dans la brousse où il est !
>
> Il pleure, le berger des chèvres et des veaux. [1]

16. Cependant, ce ne sont pas seulement les mauvais instincts qui se développent durant ces années d'enfance passées en pleine liberté. Les garçons apprennent aussi à ouvrir les yeux et à s'initier à quelques-uns des mystères de la nature. A cet égard, les différences individuelles sont grandes. Quelques-uns, doués d'un esprit observateur, remarquent les insectes, les plantes, les oiseaux et s'informent de leurs noms. J'en ai vu qui savaient nommer les grands longicornes (nouahomorikotcho, c'est-à-dire le bœuf du pays de Rikotcho, sans doute à cause de leurs longues antennes), la jolie *Anthia alveolata*, carabique marqué d'alvéoles, qu'ils appelaient « la varioleuse » à cause de ces curieuses dépressions sur les élytres, etc., etc. Ils connaissent surtout ce qui se mange, et font la chasse aux « chitambela », gros coléoptères Buprestes qui paraissent en février (*sternocera*

[1] Lomou chi nga kone, cha djila, ndjisana, moubyisi wa timbouti ni marole !

orissa), et que les indigènes rôtissent et sucent. Ceux qui ont du goût pour la médecine se font montrer les racines qui guérissent.

V. *Les jeux des Ba-Ronga.*

Cette période, de 7 à 14 ans est, chez les Noirs comme chez nous, celle des jeux par excellence. Ils en ont beaucoup, et, chose curieuse, certains de leurs amusements rappellent d'une manière frappante ceux de nos enfants. Sans prétendre épuiser le sujet, nous allons en décrire quelques-uns.

17. Le jeu du *nsema.* C'est un disque d'herbe que fabriquent les garçons. Ils se répartissent en deux camps. De l'un des côtés, on lance le « nsema » en le roulant et les adversaires doivent courir à sa rencontre et le transpercer de leurs bâtons avant qu'il ne tombe. Quand il s'est couché sur le flanc (yi holile), on n'a plus le droit de le toucher. Ce jeu se continue jusqu'à ce que le disque soit tout à fait gâté (yi bolile). A ce moment-là, les garçons des deux camps se précipitent les uns sur les autres et s'administrent réciproquement des volées de coups de bâton. Après quoi, sans rancune, tous ensemble vont se baigner dans la mare voisine.

18. On fait encore un autre jeu, avec ce disque, le jeu du *ndlopfa-ndlopfana* (c'est-à-dire du petit éléphant). Un garçon fabrique un « nsema », l'attache à une ficelle (faite de fibres de certains palmiers) et se cache. Ses compagnons cherchent à transpercer son disque d'herbe. Lui, surveille... Il a le droit de les poursuivre et de les rouer de coups de bâton. Mais si son adversaire réussit à percer le « nsema », à le tirer, à le séparer de la ficelle, « ndlopfa-ndlopfana » est vaincu !

19. Pour exercer leur bravoure, les garçons ont un autre jeu plus dangereux : *c'est la guerre aux guêpes* (mipfi). Il y a, dans leur pays, de gros frelons jaunes, bruns, affreux, méchants (genre Belonogaster) qui construisent des nids plus ou moins circulaires, parfois aussi gros qu'une tête d'homme. Un beau jour, les gamins résolvent de partir en guerre contre ces ennemis-là. Ils se fabriquent des boucliers avec les feuilles du palmier *nala* tressées ensemble ; ils coupent de grandes feuilles qu'ils brandissent pour se protéger, et l'un d'eux va administrer un formidable coup de bâton sur le guêpier. Les insectes irrités se

précipitent sur leurs assaillants, les piquent, les font enfler. Ceux-ci tâchent d'assommer les guêpes à coups de bâton, de les écraser quand elles se posent sur eux. Parfois, vaincus par la douleur, ils s'enfuient. Ou bien, résistant jusqu'au bout, ils tuent, exterminent leurs ennemis ailés !

20. Au reste il y a aussi de *grandes batailles entre bergers* de troupeaux différents. Les pâtres s'amusent à s'enlever leurs bestiaux les uns aux autres. Ceux qui ont été les plus forts ramènent triomphalement le troupeau volé du côté de leur village. Mais jamais ils ne l'introduiraient dans le kraal aux bœufs. Les vaincus vont appeler à leur secours des grands frères qui viennent reprendre leur bien en administrant, s'ils le peuvent, une bastonnade aux voleurs !

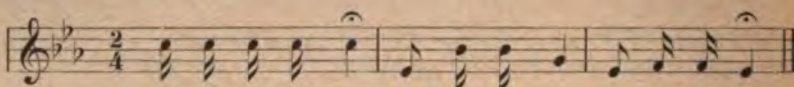
D'un pays à l'autre aussi, on *s'insulte*, on se bat ! Les gamins de Mpfoumo crient à ceux de Matolo : « Coureurs de forêts ! mangeurs d'escargots, de boas, de gros lézards et de tortues » (toutes viandes équivoques !)(en ronga: babala! badi ba tihoumba ni tinhlarou ni makhwahle ni tinfoutchou). Ceux de Matolo leur répondent : « Tas de femmes que vous êtes ! vêtus d'étoffes » (Babasati ! matchimbamphela) ; car les habitants de Mpfoumo, demeurant aux environs de la ville, ont remplacé depuis assez longtemps la ceinture de queues fort légère des sauvages par un morceau d'étoffe qu'ils attachent à la taille et laissent pendre jusqu'aux genoux (ladoula).

21. Le jeu du *Homane* est tout à fait pareil au football des Anglais. On se sert comme projectile d'un fruit de palmier qui est très dur, arrondi un peu comme une pive de pin et qu'on lance avec le bâton dans le camp opposé. Si le « Homane » tombe entre les deux camps, les joueurs se précipitent dessus et l'expédient à coups de bâton chez leurs ennemis.

22. Dans le *tlhouba holwane,* autre jeu de garçons, on se répartit aussi en deux camps. D'un côté, on plante en terre un bâton sur lequel on pose un morceau de charbon (?). L'un des adversaires arrive en sautant comme un crapaud, enlève le bâton et va le planter dans son camp, toujours en sautant. S'il atteint le but sans chuter, il aura vaincu. Un ennemi viendra à son tour déterrer (tlhouba) l'objet en question et le reprendre pour le rapporter à ses partenaires. Il paraît que les enfants de ces contrées trouvent cela risible.

23. Le jeu du *Coléoptère* (chifoufounounou) s'exécute comme

suit : Un enfant fait le coléoptère. Pour cela, il s'entoure la tête d'un mouchoir. On creuse un trou dans le sable ; il y entre ; il s'y blottit comme le font certains insectes et on le recouvre tout entier de terre. Il reste là immobile pendant que ses compagnons lui chantent la chanson suivante :



Chi-fou-fou-nou-nou !
N' ta ku te - ka !
Hi ho-mu yin - we ! } vu - ma ma-kwen vu - ma ma-kwen.

Coléoptère !
Je t'épouserai
Pour le prix d'un bœuf... } Dis oui à ton frère ! Dis oui à ton frère ! [1]

24. Encore un amusement de ce genre : *la cruche de miel est agitée* (mbita ya boulombe ya reka-reka). Les enfants, alignés sur deux rangées qui se font face, se donnent les mains... L'un d'eux se couche sur leurs bras et tous le balancent en chantant ce motif.

Les fillettes peuvent participer à ces derniers jeux, tandis que les premiers, destinés à fortifier le courage guerrier des futurs héros de l'assagaie, sont des amusements de garçons. Bien que nous traitions ici l'évolution des hommes, nous citerons encore divers jeux essentiellement féminins.

25. C'est avant tout le *ntchengou-ntchengou*, (c'est-à-dire probablement : *sauve-nous*, *sauve-nous*), dont nous avons l'équivalent exact chez nous dans le jeu dit de l'oie. Une grande fille joue le rôle de mère et toutes les petites se réfugient derrière elle. Elle étend les bras pour les protéger contre une autre fille, qui est la voleuse et qui tâche en effet d'enlever les enfants.... Malgré les efforts de la mère, tous sont pris les uns après les autres, et ce rapt s'accomplit au bruit d'une chansonnette.

« Hélas ! mère ! protège-nous ! protège-nous ! » disent les fil-

[1] En transformant quelque peu le texte ronga on obtiendrait le sens : « *Sors de ton trou* », ce qui serait beaucoup plus compréhensible. D'après Nkoulounkoulou, jeune fille qui m'a appris ce refrain, *vuma* est un mot zoulou qui veut dire : consentir. Si on met *huma* à la place, le sens sera : sortir.

lettes. A quoi elle répond : « Mes enfants sont tous pris... Ils sont bientôt tous pris, là derrière moi ! »

(En ronga : Yo ! mamana ! ntchengou-ntchengou ! — Bana ba nga ba hela ! ba hela, hi chiroubou.)

La capture terminée, tous les enfants s'asseyent en ligne en croisant les jambes. Ils creusent à leur droite et à leur gauche de petits trous simulant des puits ou des marmites. La mère passe. Elle leur étend les jambes, ils se laissent faire. Elle fait semblant de boire l'eau de leurs cruches et dit : « Mon enfant, où as-tu trouvé cette eau » ? L'enfant répond : « Oh ! je l'ai puisée là-bas, à la source, sous les bananiers ! à l'ombre fraîche (en ronga : là où cela fait tititití !) Vient la voleuse. Elle tâche de leur étendre les jambes. Les enfants s'y refusent ; ils se raidissent. Elle goûte leur eau et s'informe où elle a été puisée Ils répondent : « Je l'ai puisée dans un affreux endroit plein de crapauds, de vase, de saleté ! » Ils y ajoutent toutes les variantes qui leur passent par la tête.

26. Les garçons de leur côté jouent à *l'homme au gros dos qui n'a pas trouvé moyen de sortir* (chikouloukoukwana cha kou ka bouboumo). Ils se mettent en rond, enfermant l'un d'eux au milieu. Celui-ci fait le gros dos (a kou : kouloukou) et se lance la tête en avant pour rompre le cercle et sortir soit entre leurs jambes soit ailleurs. S'il n'y réussit pas, on le baptise de ce long vocable très risible : Chikouloukoukwana cha kou ka bouboumo !

27. Il existe encore chez les enfants, même chez les jeunes gens, une curieuse coutume, c'est celle de *battre des mains devant certaines bêtes* en leur chantant une sorte d'incantation pour rire. Le plus souvent, l'animal auquel on rend cet étrange hommage est un gros lézard, (dit galagala), très peureux, dont le mâle peut bleuir sa tête à volonté et qu'on voit fréquemment immobile au soleil sur les troncs d'arbre. Quand elles peuvent le surprendre, les jeunes filles vont applaudir sous son nez en lui chantant sur un air monotone :

Gala-gala, hana-hana nhloko.
(Gros lézard, relève, relève en arrière la tête.)

Et il paraît que le lézard, hypnotisé par le chant, tend son cou et balance la tête tout le temps qu'on lui bat des mains.

Aux *crabes* qui abondent dans la vase au bord de la mer et qui présentent une seule grosse pince colorée de vert, de violet, de bleu émaillé, on chante :

Ba ka mphembemounwe, tlakoula, silawouto !

(Hé ! vous autres, les bêtes à une seule pince ! levez-la en l'air et ramenez-la en bas.)

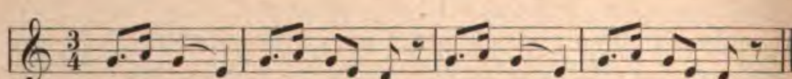
Les fillettes qui vont à la chasse des crabes pour en assaisonner leur nourriture m'ont assuré que les crustacés sortent en réalité de leurs trous à l'ouïe de cette chanson et qu'on en fait d'abondantes récoltes ! Au reste quel garçon de nos contrées n'a jamais sifflé pour attirer les lézards ?

Quand une *chouette*, se trompant d'heure, sort de sa cachette en plein midi, on la reçoit aussi avec des battements de mains en lui chantant :

Chikotana, gaoulela fole !

(Chouette ! bats des ailes ! tu trouveras du tabac !) [1]

28. Cette coutume et ces petits chants sont probablement très antiques. En voici un sans doute plus moderne, puisque c'est celui avec lequel les gamins des environs de Rikatla accueillaient invariablement notre wagon à bœufs. Lorsque, au coucher du soleil, l'attelage de huit ou dix bœufs débouchait dans la dépression où dort le lac de Rikatla, on pouvait l'apercevoir de partout. Et alors une foule de négrillons et de négrillonnes sortaient de leurs villages, couraient à notre rencontre et criaient à tue-tête sur une mélodie d'ailleurs fort harmonieuse :



Et ils nous accompagnaient l'espace de 200 ou 300 mètres, les jeunes filles montrant aux bébés l'étrange machine !

[1] Les enfants de nos contrées ont aussi cette habitude. Chacun connait le refrain qu'ils chantent aux coccinelles, aux *bêtes à bon Dieu*.

Mentionnons, pour terminer ce chapitre, le fait qu'on effraie aussi les petits Africains en les menaçant du croque-mitaine et des ogres.

29. Le croque-mitaine s'appelle : *Chingomou-ngomou*, ou bien *Chinkounkounounou*, et, par ce vocable expressif, on désigne un être puissant, énorme, qui marche en balançant lentement son gros corps de droite et de gauche et en faisant : « ngomou-ngomou »...

L'ogre c'est *Chitoukouloumoukoumba*,[1] mot d'origine zoulou dont le correspondant ronga est : *Nouambiloutimhokora*, c'est-à-dire celui qui a des écailles au cœur. Il mange les humains.

30. Ces bêtes imaginaires jouent un grand rôle dans les contes indigènes. « Celui qui a des écailles au cœur », en particulier, se nourrit de vermine, de poux, de grosses larves de coléoptères blanches qui lui tiennent lieu d'amandes (mongo). Un jour, une jeune fille le rencontra parce qu'elle avait suivi la grande route au lieu de prendre le petit sentier qu'on lui avait conseillé. Nouambiloutimhokora trompa la belle et lui fit subir toutes sortes d'avanies. Mais, quand il voulut lui faire manger des poux, la jeune fille réussit à jeter les vilaines bêtes par-dessus son épaule et à croquer des charbons pour donner le change au persécuteur !

Quand donc un enfant pleure et qu'on ne peut le consoler, quelqu'un va se cacher derrière la hutte et se met à battre son cou en faisant : ou-ou-ou. Ceux qui sont restés avec le petit inconsolé lui disent : « Tais-toi ! Écoute *Chinkounkounounou* qui vient. »

31. Au reste, entre eux aussi, les enfants aiment à se procurer cette frayeur factice que recherchent aussi les nôtres quand ils jouent par exemple à : « Qu'il fait beau dans les bois quand le loup n'y est pas.... Loup, loup, es-tu là ? » Chez les Ba-Ronga, on met sur les épaules d'un des plus grands un mortier de bois... on le recouvre d'un morceau d'étoffe qui le cache tout entier. Il marche à quatre pattes, poursuivi par la bande qui crie : Voilà le porc qui va manger les épis verts. (Ngoloube... yi ya da mimphobo.)

Tout à coup il se retourne, se précipite sur eux et c'est une

[1] Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, pages 195 et suivantes.

explosion de cris de terreur voulue. Quelques-uns ont même si peur qu'ils vont se cacher dans les huttes!

32. Il est encore question d'une sorte de mouches imaginaires que l'on nomme: *timbélémbélé*... Quand plusieurs garçons, par exemple, grimpent sur un arbre et que l'un d'eux, plus petit, moins courageux, n'ose se lancer, les autres lui crient: « Gare! tu vas être piqué par les timbélémbélé... et il est saisi d'une telle peur qu'il trouve la force de grimper lui aussi!

VI. *L'âge nubile.*

33. Dans la plupart des tribus Sud-Africaines, cet âge est marqué pour le jeune homme par la cérémonie de la circoncision qu'accompagnent d'étranges rites d'initiation. Il est très difficile de dire en quoi consiste l'enseignement qu'ils reçoivent et qui leur est communiqué durant plusieurs semaines dans la solitude des campagnes où ils vivent seuls, blanchis à la chaux, avec leurs instructeurs. Cette initiation doit être tout à la fois physique, nationale et religieuse. En tout cas le résultat en est clair: ayant passé par cette épreuve, le jeune garçon est devenu un homme, un membre adulte de la communauté.

Autrefois ce rite de la circoncision (boukwera) existait aussi dans la plaine de Delagoa. Les luttes avec les Zoulou, au commencement du siècle, eurent pour résultat de le faire tomber dans l'oubli.[1] On n'avait plus le temps de s'y livrer, et cette coutume païenne par excellence a disparu chez les Ba-Ronga dès avant l'invasion de Manoukosi (vers 1820). Elle s'est conservée dans les clans thonga du Nord et des environs d'Inhambane où on l'appele: « ngoma » (mot qui désigne aussi les chants et le tambour qui accompagnent les rites et les danses de l'initiation).

Dans la tribu ronga, il est cependant demeuré une série de pratiques qui rappellent celles de la circoncision.

34. Parvenu à cet âge critique, le jeune homme avertit ses parents lorsqu'il s'en est aperçu. Ceux-ci appellent le médecin,

[1] Ainsi du moins me l'affirmait Tobane. Le pays ronga est surnommé par d'autres clans du Nord « tiko dja botoya », pays de la crainte; j'ai entendu dire que cette appellation injurieuse venait de l'absence du rite de la circoncision, comme si les Ba-Ronga l'avaient abandonné par peur de la souffrance qui l'accompagne.

qui prend un morceau de marmite et y rôtit des lanières de peaux de lion, d'éléphant et autres bêtes des champs. Il y mélange un peu de la substance nommée « psagne », qui n'est autre que de l'herbe à demi ruminée prise dans la panse d'une chèvre et qui joue un grand rôle dans les pratiques superstitieuses des Bantou. Le jeune homme devra avaler un peu de cette médecine peu ragoûtante; puis il devra se battre les articulations avec les lanières en question. Par là il acquerra une force nouvelle et surtout cette médication lui permettra d'entrer dans la vie immorale que les jeunes gens et les jeunes filles mènent depuis l'époque où ils sont nubiles jusqu'à celle où ils se marient.

35. C'est là, en effet, un point sur lequel les Noirs ont des idées totalement différentes des nôtres. Il est entendu que les jeunes gens des deux sexes ont le droit de se faire la cour (ku ganguisana) autant qu'ils le désirent et d'avoir ensemble toutes les relations qu'ils veulent. La seule chose qu'on exige d'un jeune homme, c'est qu'il n'entretienne pas de rapports avec une femme mariée et que la jeune fille qu'il a choisie pour ses amourettes ne devienne pas mère. Bien qu'il y ait des différences individuelles entre les Noirs, les uns se livrant au débordement de leurs passions plus que d'autres, nulle part le fait du *chigango* (c'est ainsi qu'on appelle cette coutume) n'est blâmé et l'opinion publique se moque des gens continents plus qu'elle ne les admire. Si cependant un garçon va trop loin, on dit de lui : « a ni boupsé », c'est un adultère ; et si une fille recherche trop les garçons, on dit : « a ta ba singué », elle deviendra une folle. Au reste, il paraît que le sexe faible n'est pas plus réservé que le fort et que les jeunes filles induisent le plus souvent les garçons en tentation. [1]

36. Il est curieux de remarquer, en rapport avec ces faits d'ailleurs parfaitement prouvés que, durant la journée, et en présence de tiers, les jeunes gens conservent une tenue absolument décente. Et l'on verrait, parmi les Noirs, beaucoup moins

[1] Étant donné l'absence de la notion du péché de fornication, chez les païens, on serait tenté de qualifier leur état par le mot d'*amoralité* plutôt que par celui d'immoralité. A cet égard ils sont encore en deçà du développement moral. Il est certain toutefois que les indigènes convertis arrivent tout de suite à juger ces pratiques comme nous le faisons nous-mêmes.

de spectacles choquants que ce n'est le cas au milieu d'une foule en fête, aux environs d'une de nos villes d'Europe. (App. V.)

VII. *Les Cérémonies du Mariage.*

37. En général, et surtout autrefois, le jeune homme restait plusieurs années avant de se marier. Il gardait les bœufs, s'amusait avec ses compagnons et ses compagnes, courant aux fêtes de bière, dansant de village en village, chassant, bref, laissant sa jeunesse se passer dans l'insouciance et la volupté.

38. Lorsqu'il se résout à se marier, il part un beau jour avec deux ou trois amis et s'en va, revêtu de ses plus brillants ornements, de ses peaux les plus précieuses, parcourir les villages en quête d'une femme. Les voici qui arrivent sur la place et qui s'assoient à l'ombre, le prétendant se distinguant par sa ceinture de peaux de léopard ou de chat sauvage (nsimba). « Que voulez-vous ? » leur demande-t-on. « Nous sommes venus pour voir les jeunes filles », déclarent-ils sans aucun détour. Sur quoi on leur répond : « Bien ! regardez-les ! » Celles-ci font leur possible pour paraître attrayantes. Leur mère les a averties que ce sont là des prétendants. On reconnaît le principal à ses atours particuliers. On le voit se promener de cour en cour, causant avec les cuisinières, s'informant de leurs noms, regardant celles qui, d'un mouvement vigoureux et cadencé du torse écrasent le maïs dans les mortiers aux coups redoublés de leur long pilon.

Si les chercheurs ont trouvé, ils retournent chez eux, sinon ils s'en vont au hameau voisin.

(Disons tout de suite que chaque village ne comprend guère plus de six à douze huttes, disposées en cercle, laissant entre elles un espace circulaire qui est la place centrale, ombragée, et dont le kraal à bœufs occupe le milieu.)

39. Une fois satisfait, le prétendant revient chez lui et dit à ses parents : « Telle ou telle me plait... Allez la demander en mariage » (*kou bouta*). Alors on charge l'un des hommes d'âge mûr du village d'aller trouver les parents de la jeune fille. Il est reçu dans la hutte du père et fait sa commission, se servant de toutes les circonlocutions qu'exige l'étiquette. On appelle la principale intéressée, on lui fait savoir que le visiteur de l'autre jour a jeté son dévolu sur elle et on lui demande si, elle

aussi, elle l'aime (ou si elle le veut... car il y a un seul et même mot en ronga pour exprimer ces deux notions voisines). « Ah ! dit-elle, c'est celui qui avait telle ou telle touche, qui avait revêtu telle ou telle espèce de peaux ?.... Oui ! je consens à accepter le douaire de ses mains» (kou da boukosi kou yene, proprement, à manger l'argent qui vient de lui). Si elle ne le veut pas, qu'il lui ait déplu, elle le déclarera tout aussi franchement. L'autre sera quitte pour aller chercher ailleurs. Car, fait qui honore ces prétendus sauvages, il est rare qu'un père force sa fille à accepter un parti qui lui répugne. Si l'affaire est conclue à la satisfaction des deux parties, on régale bien le messager qui, lui aussi, remet aux parents un cadeau (chihlengoué) de la valeur d'une pioche ou de dix shellings : ce cadeau leur raffermit les os (ba tiya marambo !) et il ne reste plus qu'à fixer le jour où aura lieu la visite des fiançailles et à se séparer bons amis.

40. *Cette visite* (*Kou ya kou tchékelène*) s'accomplit comme suit : Le fiancé convoque trois ou quatre amis du même âge que lui et un gamin pour porter leurs nattes. Ils vont se baigner, s'attifent de leurs plus beaux atours, peaux opulentes, bracelets suspendus à la ceinture, collier de crins ondoyant autour de leur cou et sur leur poitrine avec des perles blanches enfilées par-ci par-là... Ils n'ont garde d'oublier leurs petits boucliers de peau qui leur donnent un air martial, mais ne réveillent néanmoins aucune idée de guerre et de batailles. Avant de partir, ils se rassasient de nourriture cuite à la maison.

C'est le soir, après le coucher du soleil, qu'ils arrivent auprès du village de la fiancée. Ils s'asseyent en dehors et toussent, afin que l'on sache qu'ils sont arrivés. Alors les habitants qui les attendaient sortent pour aller à leur rencontre et les prient d'entrer. Ils font des difficultés.... Ils feignent de n'en avoir nulle envie. On insiste.... Enfin, comme à regret, ils pénètrent sur la place centrale. On leur a préparé une hutte et on les engage à aller s'y reposer. Ils refusent d'abord. Mais les jeunes filles leur prennent des mains leurs bâtons et leurs boucliers en miniature et vont les y porter. Enfin, l'air mécontent, ils entrent dans la hutte.

Des nattes sont apportées et déroulées devant eux : c'est l'acte d'hospitalité par excellence. Ils restent debout ; ils font comme s'ils n'avaient aucune envie de s'asseoir. On les presse ; on les

supplie et ils se résignent à accepter l'hospitalité qu'on leur offre avec tant d'insistance. Les parents de la fiancée viennent alors s'accroupir auprès d'eux pour leur demander des nouvelles de leur village. Ils y répondent et s'informent eux-mêmes de la santé de leurs hôtes. C'est là le « djoungoulisana », l'échange des salutations qui a toujours lieu lorsqu'on reçoit quelqu'un chez soi. Cependant on ne tarde pas à apporter des marmites pleines de nourriture bien apprêtée. « Non, disent les jeunes gens, nous nous sommes déjà rassasiés à la maison. Nous n'avons pas faim. » La même lutte recommence, les maîtres de l'endroit insistant pour qu'on accueille leurs prévenances, les invités s'y refusant systématiquement, conformément aux lois de la civilité — ou de l'incivilité — noire. Dans le pays de Mapoute il paraît que ce curieux manège est poussé plus loin encore. Les gens du village supplient le fiancé et ses amis d'entrer, de s'asseoir, de manger, en leur glissant une pièce d'argent dans la main afin de vaincre leur résistance calculée. C'est un jeu, évidemment, et peut-être le reste d'une antique et sauvage coutume.

41. Cependant la nuit est tombée. Les jeunes gens se sont régalés. Les vieux se retirent dans leurs huttes pour dormir. Les jeunes filles restent. La coutume veut, en effet, qu'elles passent la nuit entière avec les jeunes gens, conformément à la loi du « chigango » dont nous avons parlé plus haut. La fiancée se cache derrière ses compagnes et ne prend point part à ces jeux immoraux. (App. VI.)

42. De grand matin, les garçons s'en vont au bain, les jeunes filles, leurs amphores sur la tête, vont puiser de l'eau au lac. A leur retour, les fillettes accomplissent encore, à l'égard de leurs hôtes, un autre acte d'hospitalité : elles leur font des ablutions en leur lançant de l'eau sur le dos. Eux se lavent tout le corps, après quoi elles les enduisent de graisse. La journée se passe dans un doux farniente : le fiancé et ses amis s'asseoient à l'ombre, sur la place, revêtus de tous leurs ornements. Ils chantonnent, s'amusent à dansotter assis, tandis que les fillettes du village leur tiennent compagnie. Les grandes filles, par contre, leur préparent de la nourriture, les régalent, puis s'en vont aux champs.

43. Vers le soir, les visiteurs demandent à voir les parents pour prendre congé d'eux. Ceux-ci leur font répondre : « Non !



JEUNES GENS PARÉS DE LEURS ORNEMENTS

vous ne nous verrez pas. Nous ne pouvons consentir à ce que vous partiez déjà alors qu'on vous a à peine vus. Passez encore la nuit chez nous. »

Il faut bien se résigner à prolonger le séjour. Au reste, les jeunes gens ne demandent pas mieux, et la seconde nuit ressemble à la première. Le troisième jour, ils repartent. Toutes les jeunes filles les accompagnent, par les sentiers, bien loin, et, lorsqu'on se sépare, fillettes et garçons nouent ensemble de grandes herbes (kou ba mafoundjou hi byanyi), hautes sur tige, naïf symbole de leurs amours. Et les passants, en voyant ces nœuds qui durent toute une saison au carrefour des chemins, sauront que là des amoureux ont pris congé les uns des autres !

En partant, les jeunes gens fixent un second rendez-vous. Ils reviendront au bout d'une semaine ou deux, pour une nouvelle visite.

44. Au *tchèkela* des garçons répond le *koroka* des filles, c'est-à-dire que les filles rendent aux garçons la visite qu'ils leur ont faite. Elles vont : « faire la visite des fiançailles et voir le mari » (ba ya kou koroken, kou ya bona nouna). Elles aussi se parent de leurs plus beaux atours : étoffes rouges et blanches, sur leur tête crépue un mince turban de perles bleues avec des chevrons rouges du plus bel effet, aux poignets et aux chevilles, des bracelets en fil de fer tressé. Au jour fixé, elles vont s'asseoir en dehors du village du fiancé et toussent pour annoncer leur présence. Le même manège se reproduit, les demoiselles, cette fois, faisant les difficiles et leurs cavaliers insistant pour les attirer dans le village, puis dans la hutte, les suppliant de prendre place sur les nattes et d'accepter de la nourriture. Chacun des amis du fiancé redouble d'attentions pour celle qu'il a choisie dans leurs précédentes rencontres et, pour gagner ses bonnes grâces, il lui fait généralement cadeau d'une poule ou de son équivalent en argent. De grand matin, les visiteuses se lèvent, vont chercher de l'eau, l'attiédissent et en versent devant toutes les huttes dans les cuvettes des gens du village, lesquels, ce jour-là, feront leurs ablutions avec l'eau puisée par elles. Puis elles vont accomplir divers ouvrages qui sont du ressort des femmes, se constituant les servantes des parents du fiancé. C'est ainsi qu'elles enlèvent la cendre sur les foyers et vont la jeter sur le tas d'ordures, dans les buissons voisins ; elles partent pour couper du bois pour la mère du

jeune homme et allument les divers feux du village. Elles font semblant de vouloir partir, au coucher du soleil. On refuse d'en entendre parler, et, elles aussi, doivent prolonger leur visite d'une nuit. Enfin, le lendemain, elles retournent à la maison accompagnées des gars qui, de nouveau, nouent des herbes avec elles à l'endroit où ils se séparent. Au reste, le jour du *koroka* on prend des décisions pour la noce. Si le douaire est là, au complet, que le fiancé soit prêt, par conséquent, la cérémonie du mariage ne tardera plus. [1]

Si les fiançailles sont compliquées, gare la noce !

45. *La fête des noces* (moukhoubou) ne comprend pas moins de huit actes principaux, dont voici l'énumération : les préparatifs — l'assaut du village — le compte du douaire — le cortège des époux — le sacrifice et la prière aux dieux — le revêtement de la ceinture symbolique, — la récolte du tas de bois et le mariage définitif.

Comme on le voit, pour se marier, dans ce pays, il faut posséder une bonne dose de patience !

46. *a. Préparatifs.* — Donc, de part et d'autre, on avertit ses pa-

[1] Un jeune indigène auquel j'avais demandé de m'indiquer, en les numérotant, les diverses choses défendues chez les Ba-Ronga, m'écrit ce qui suit, à propos du *tchékela* et du *koroka* : « Quand les jeunes gens vont au *tchékela*, 1° Ils ne mangeront pas tous les grains d'un épi de maïs ; ils en laisseront quelques-uns à l'épi. 2° Ils n'arracheront pas les feuilles (bractées) qui entourent l'épi : c'est défendu ! S'ils le faisaient, ils auraient transgressé la coutume. 3° Il est interdit de retourner chez soi par la pluie, quand on est en train de *tchékela*. On doit attendre que le beau temps soit revenu, sinon on aura fait injure à son futur beau-père. 4° Quand on mange des pistaches au cours de cette visite, il ne faut pas enlever la pellicule qui recouvre l'amande. 5° Le prétendant (le maitre des bœufs) ne doit pas manger ce jour-là de poissons noirs. Se amis seuls en ont le droit. Ces poissons, on les trouve dans les lacs comme celui de Rikatla et dans le Nkomati. (C'est, croyons-nous, une espèce de barbeau.) Le prétendant craint d'en manger parce qu'il a peur que sa fiancée, celle qu'il veut épouser, ne l'abandonne. 6° Il ne doit pas non plus manger de miel au cours de la visite, car le miel, c'est comme les poissons noirs, cela glisse, cela coule... et il craint que sa femme aussi ne glisse dans ses mains et ne lui échappe parce qu'il aura mangé du miel ! 7° Il lui est aussi interdit de manger de la viande de poule, de peur que sa fiancée ne le quitte.

8° Lorsque les jeunes filles vont *koroka*, elles doivent préparer un tas de bois (chiguiyana, voir plus bas). Or il ne faut pas que l'écorce des morceaux qu'elles ont coupés se détache. 9° Il leur est interdit de jeter violemment leur charge de bois en arrivant au village. Elles doivent venir la poser doucement, de peur de faire de la peine à la future belle-mère. Il faut d'ailleurs que tous les morceaux soient de la même longueur, qu'il n'y en ait pas de plus longs et de plus courts.

rents et ses amis que la fête est proche. La famille de la fiancée doit s'y préparer tout particulièrement, car c'est à elle à fournir la bière dont on compte faire d'abondantes libations. La fabrication de cette bière demande plusieurs jours. Tous les tenants et aboutissants de la jeune fille s'entendent pour commencer cette opération au même moment dans tous les villages qu'ils habitent. Il s'agit tout d'abord d'égrener (houla) les pains de maïs que l'on a conservés dans de petites buttes-greniers, dans le voisinage des maisons. Le lendemain, on met ces grains de maïs tremper dans les marmites pleines d'eau froide. Quand ils sont devenus assez tendres, on les pile (kanda) dans les mortiers de bois, on y met le levain de millet (kandela) et on cuit (pseka) cette préparation. Le jour de la cuisson, on fait savoir à la famille du fiancé que demain on passera la bière (hlouta) et qu'après-demain la noce commencera.

47. Ce même jour le fiancé avec ses amis se rend chez ses futurs beaux-parents. Il n'y trouve pas sa belle : on l'a prudemment cachée dans un village voisin. Il amène avec lui une chèvre qui jouera un grand rôle subséquemment. Le lendemain, toute la famille du fiancé se réunit au grand complet. Elle s'assure que la provision de pioches ou le nombre de livres sterling du douaire y est bien.... Le surlendemain, elle se met en route.

48. *b. L'assaut du village.* — Décrivons l'acte le plus curieux de cette fête, tel qu'il s'accomplissait il y a quelque vingt ans, lorsque l'or anglais n'était pas encore répandu dans le pays et que la monnaie employée pour acheter les femmes (lobola) consistait en pioches. Ces pioches, au nombre de quarante ou cinquante, étaient distribuées à chacun des parents qui les portaient sur leurs têtes. Une longue file serpentait ainsi par les sentiers. Arrivé à proximité du village de la fiancée, le gros de la troupe s'assied à l'ombre pendant que quelques jeunes hommes partent de l'avant pour faire l'assaut.

Les frères de l'épouse gardent les portes de cette enceinte circulaire d'épines qui entoure généralement les villages. Munis de leurs bâtons, ils s'apprêtent à empêcher les assaillants d'y pénétrer. Peine perdue. Ceux-ci sautent dans la brousse, s'élancent par-dessus la barrière, se font poursuivre par les sentinelles, courent par la place, tâchent de voler des cruches de bière et reçoivent et rendent force coups de bâton. A la faveur de ce tumulte, les vieux arrivent, et, montrant du doigt les

pioches qu'ils portent sur leurs têtes, ils chantonnent les paroles suivantes : « Voici notre bœuf ! il ne sait pas boire ! il ne sait pas boire ! » (Homou ! homou ! a yi nwi ! a yi nwi !) Les autres se lancent contre eux, tâchent de leur voler leur fardeau, leur barrent le chemin, tout cela au milieu d'une grande hilarité et jusqu'à ce qu'un des anciens du village de la fiancée crie : « laissons-les ! » (a hi ba tikène). Alors la troupe fait son entrée, chargée des précieuses pioches. [1]

49. *c. Compte du douaire.* — Celles-ci sont déposées au milieu de la place, fixées en terre, dizaine par dizaine. (Elles sont prolongées en pointe, comme les outils des lacustres, afin de pouvoir être introduites dans les emmanchures de bois ; elles ont une vague ressemblance avec un as de pique dont la tige serait appointie.) La famille de la jeune fille se réunit pour constater que le nombre convenu s'y trouve. Tous, ils se font remarquer les uns aux autres qu'il y en a tant et tant : « Voyez, disent-ils, ils ont payé tel ou tel douaire » (Labisan ! ba lobolibe ha koukari). Il est important qu'il y ait de nombreux témoins, car qui sait à combien d'histoires, de discussions, ces pioches donneront lieu si le mariage tourne à mal ! Cela fait, les cœurs étant réjouis à la vue de toute cette richesse (bokosi) qui permettra au fils de la maison de se marier, lui aussi, on apporte les amphores pleines de bière qui sont déjà là depuis la veille, provenant des tantes, sœurs et parentes de la fiancée. On se les passe les uns aux autres, les vieux, les hommes entrant de préférence dans une hutte où ils se racontent les nouvelles du jour (doungoulisana), tout en apaisant leur soif.

50. *d. Cortège des époux.* — Tandis que les personnes âgées se reposent, on prend la chèvre du sacrifice et on l'égorge sur la porte de la hutte de la fiancée. Pendant qu'on la dépèce, les sœurs du fiancé, les grandes filles, les grosses femmes, celles aux bras solides, vont à la recherche de l'héroïne du jour qui n'a pas encore paru, cachée qu'elle est dans quelque hutte d'un village voisin.

On finit par la trouver. Elle refuse de venir. Les viragos l'empoignent, la tirent dehors par force. Tout le monde s'assemble.

[1] Cette coutume est peut-être un reste de l'ancienne forme du mariage connu en droit sous le nom de mariage par rapt. Il a précédé le mariage par achat. On retrouve les traces de ces deux systèmes chez les anciens Germains.

On la couvre d'une grande pièce d'étoffe qui la dérobe aux regards des assistants et, tous l'entourant, on s'achemine vers le village en une sorte de cortège. « Faisons-lui la conduite et puis nous retournerons chez nous », chantent les femmes qui l'amènent (A hi mou tchékeni hi ta mouka), comme pour dire : « Nous n'envions guère son sort ! Il nous suffira de l'accompagner chez son mari ! nous nous hâterons de revenir ! » Ce chant du *tchéka*, le seul qui soit spécial au jour du mariage, est le prélude du plus étrange des duels. La famille du jeune homme se tient d'un côté, celle de la jeune fille de l'autre, et c'est alors un échange de compliments à rebours des uns aux autres ! « Hé ! crient à l'épouse les amis de l'époux, puisque tu deviens la femme de notre frère, et que tu vas entrer dans notre village, tâche de laisser ici tes défauts ! Cesse de voler ! Abandonne tes mauvaises mœurs et deviens une fille sage ». Sur quoi les parents de l'épouse de crier à leur tour, en guise de réponse : « Vous n'avez guère de quoi vous vanter ! Cessez d'ennuyer les gens ! Elle est bien trop bonne pour vous ! Ne connaît-on pas les fredaines de votre fils, les hontes de votre famille ! » Et l'on continue sur ce ton, d'abord en plaisantant, puis, parfois, plus sérieusement. On va même jusqu'à se bombarder avec les matières à demi ruminées que l'on a extraites de l'estomac de la chèvre ; mais si quelqu'un dépasse les bornes des insultes, les vieux lui diront de se taire. Néanmoins, ce manège est censé n'être qu'un jeu, [1] et il s'accomplit en exécutant une danse particulière dite *khana*, consistant en sauts sur une jambe puis sur l'autre, accompagnés de certains gestes.

51. *e. L'acte religieux.* — Le cortège arrive devant la hutte de la jeune fille, là où la chèvre a été tuée. Au dehors, des nattes sont étendues sur le sol. L'époux et l'épouse s'accroupissent sur la plus belle. C'est le moment où le père de la jeune fille va accomplir le rite religieux (hahla) : il prend entre l'index et le pouce un peu de cette herbe à demi digérée qui a été extraite de la panse de l'animal, en fait comme une boulette, s'en touche la langue et fait un bruit qui ressemble à *tsou*... comme s'il crachait légèrement devant lui. C'est le signe sacramentel en usage dans la

[1] Ce jeu peut cependant mal finir. A une noce de nos chrétiens, certains individus dont la foi était probablement sujette à caution ont commencé à s'insulter de cette façon et on en est presque venu aux coups. C'était sérieux !

plupart des sacrifices. (Voir VIe Partie.) Il est debout derrière les époux. Regardant de leur côté, droit devant lui, il s'adresse aux dieux, c'est-à-dire aux mânes de ses ancêtres, et leur dit : « Mes pères, mes grands-pères (il les appelle par leur nom), voyez ! Aujourd'hui, mon enfant nous quitte. Elle va entrer dans la vie conjugale (boukatin). Regardez-la, et accompagnez-la où elle ira demeurer. Qu'elle aussi fonde un village ; qu'elle ait de nombreux enfants (mou nyikan timbeleko), qu'elle soit heureuse, sage, juste. Qu'elle s'entende bien (tsalana) avec ceux chez lesquels elle sera ». — Ici il se peut que quelqu'un des frères du fiancé l'interrompe et lui dise : « Oui ! On s'entendra bien avec elle, à la condition qu'elle fasse son devoir et n'ennuie pas son mari. » Il continuera sa prière patriarcale sans prendre garde à l'interruption et chacun écoutera tranquillement, attentivement. Cette oraison, qu'il prononce les yeux grands ouverts, d'un air parfaitement naturel, se prolonge parfois fort longtemps. Quand les vieux en ont assez et trouvent que le moment est venu d'en finir, ils envoient un jeune homme couper un bout de viande et l'introduire entre les dents du prieur. Par là ils « coupent sa prière » et l'autre se tait !

52. *f. La ceinture symbolique.* — L'astragale (nhlolo) de la jambe droite de la chèvre sacrifiée a été conservé avec soin. On coupe tout du long du ventre de l'animal une lanière de peau aboutissant au cou, puis au menton, que l'on dissèque de façon à en faire comme une poche attenante à cette lanière. L'astragale y est introduit et le père va attacher cette ceinture autour de la taille de la jeune femme. C'est sans doute pour lui porter bonheur et afin qu'elle ait une nombreuse postérité : les indigènes ont une vénération spéciale pour l'os astragale que l'on emploie aussi en guise d'osselet divinatoire. (Voir VIme Partie.)

53. L'épouse partira le lendemain pour le domicile conjugal, accompagnée de ses amies. Elle sera rejointe le jour suivant par les femmes de son village qui iront accomplir pour elle *la récolte du tas de bois* (ku koroka ka chiguiyana). Elles iront toutes ensemble dans la campagne couper une grande quantité de branches et les entasseront au village de l'épousée entre deux perches enduites d'ocre. Chacun des parents du mari prendra une de ces bûches chez lui durant les mois qui suivent. C'est, semble-t-il, un cadeau symbolique d'une famille à l'autre. Quant aux bûcheronnes, elles prennent congé et s'en retournent.

54. Mais, ô surprise.... voilà que l'épouse part avec elles! Ses sœurs la ramènent à la maison. Le mari supplie. Inutile! Il poursuit sa compagne, légitimement devenue sa femme deux jours auparavant. Peine perdue! Il lui offre un cadeau pour qu'elle reste. Elle refuse.... C'était prévu! Il fallait encore qu'elle allât chercher auprès de sa mère son panier (chihoundou), sa natte, sa cueiller et autres ustensiles composant son mince trousseau. Il fallait aussi qu'une dernière leçon fût donnée au mari: « Si nous te l'avons accordée, notre fille, ne crois pas que ce soit parce que nous en avions assez (hi kolile). Elle nous est très précieuse et nous la reprenons! » Patience! Demain elle reviendra accompagnée d'une seule jeune fille pour lui aider à porter tout son mobilier. Cette fois, c'est pour de bon! Enfin! Cela commençait à devenir fatigant, mais c'est fini: « Ba mou tlhomile », c'est-à-dire ses parents l'ont dûment installée chez elle.

VIII. *Le Mariage par enlèvement* (ku tlhouba).

55. Les cérémonies multiples que nous venons de décrire sont celles du mariage légal (ku teka). Mais il existe une autre manière de prendre femme, et les pauvres (psisouwana), ceux qui n'ont pas en leur possession les livres sterling, ou les bœufs ou les pioches nécessaires pour le contrat, doivent bien y recourir. Si donc un jeune homme se trouve dans cette fâcheuse situation, et désire néanmoins se marier, il envoie un de ses amis auprès de la jeune fille de son choix et lui propose un rendez-vous quelque part dans la campagne. Si elle est d'accord, elle s'y rend, se donne à lui, et de là ils s'enfuient tous deux chez un des parents de la mère du jeune homme (par exemple chez l'oncle maternel (maloumé). Ils s'y cachent. Les parents de la fille la cherchent partout. Si elle réussit à leur échapper ou si elle est très déterminée à rester avec son ravisseur, malgré leurs objurgations, ils cessent leur poursuite. Ils la laissent libre, tout en déplorant leur malheur et leur honte.

56. Un beau jour, de grand matin, le mari s'en va au village de ses beaux-parents et dépose une pièce d'or et une chèvre ou un coq sur le seuil de la hutte de sa belle-mère, en criant de toutes ses forces: « ndi yibile » c'est-à-dire: j'ai commis un vol! Les gens sont réveillés dans leur sommeil et sortent en toute

hâte pour voir quelle est la hyène qui a pénétré dans leur village et a troublé de ses hurlements la tranquillité du matin! Le coupable s'est enfui de l'autre côté de la barrière du kraal (sangwene), à une distance telle qu'on ne peut le saisir, mais qu'on peut le voir parfaitement. Puis il file à la maison. Il s'est annoncé de cette façon. Il reviendra encore apporter ce qu'il peut pour apaiser les parents irrités, jusqu'à ce qu'il ait complété le douaire. S'il n'y arrive pas, la première fille qui naitra appartiendra à la famille des beaux-parents : « Nwana a ta lobola mamana wa kwe », l'enfant payera le douaire pour sa mère, tel est le verdict du droit matrimonial.

IX. *L'âge mûr.*

57. L'homme marié est appelé celui qui a son chez soi (a ni le kwakwe) par opposition au célibataire (nkhwenda). Mais il faut dire tout de suite que cette sorte d'individus qui se nomment les vieux garçons n'abonde pas chez les Bantou. Seuls les misérables, les infirmes, les peu doués sont privés du mariage légitime qui, pour le Noir, est et demeure le but de la vie. C'est par sa femme ou ses femmes qu'il devient quelqu'un.

58. Ce fait n'apparaît pas encore durant la première année de sa vie conjugale, car la nouvelle mariée doit cuire au foyer de sa belle-mère dont elle n'est guère que la servante tout un an; elle ne possède pas encore sa propre marmite; son mari mange avec elle : il n'est pas encore un seigneur. Mais, s'il est riche, s'il est l'héritier d'un homme important, il ne tardera pas à acheter une seconde, une troisième épouse.

Ces mariages nouveaux se contracteront comme le premier mais avec moins d'apparat. Il se peut même que la fête se célèbre au domicile du mari lorsque celui-ci est devenu un homme tout à fait mûr qui en est à sa cinquième ou sixième noce.

59. A chaque nouvelle femme, il construira une hutte. Il a commencé son village par bâtir celle de sa première épouse, la grande femme, (nsati lwe nkoulou) comme on l'appelle, celle qui, quoi qu'il arrive, demeurera la principale. Lorsqu'il traçait sur le sol, sans compas, mais avec cet instinct extraordinaire du Noir Sud-Africain, la circonférence de cercle sur laquelle devaient s'élever les murs en roseaux plâtrés de son habitation,

lorsqu'il recouvrait cette muraille circulaire d'un toit conique, il se disait : Je fonde mon chez moi ; j'inaugure mon village. Durant les années subséquentes, l'idéal de sa vie ce sera de compléter peu à peu un autre cercle, plus vaste... Lorsqu'il aura acheté sa seconde femme, il lui construira, à elle aussi, une hutte sur le même modèle. Mais cette seconde hutte, la troisième, la quatrième, qui lui succèderont, ne seront pas disposées sur une ligne droite, comme une rue ; au contraire, elles formeront ensemble un arc qui devra se prolonger en demi-cercle, puis de façon à accomplir le cercle entier à mesure que de nouvelles constructions s'ajouteront aux premières. Tel est l'idéal du Noir : devenir le maître et seigneur d'un village circulaire complet...

60. La plupart n'y arrivent pas. Trois, quatre huttes, un piteux quart de cercle, c'est tout ce qu'ils obtiennent. D'autres, mieux armés pour la lutte de la vie, plus favorisés, ferment leur cercle... Leurs bestiaux, auxquels on a aussi bâti un enclos circulaire, au beau milieu de la place, leurs bestiaux se multiplient et ne meurent pas de la péripneumonie ou de l'hématurie qui, dans ces contrées, déciment tant de troupeaux. Tous les trois ans, leurs femmes mettent au monde des enfants. Si ce sont des garçons, c'est un honneur : le village ne manquera pas d'héritiers, ni le père de bras pour l'aider et le défendre ; si ce sont des filles, c'est une richesse : des bœufs entrent dans la famille ! Leurs frères ne manqueront pas d'épouses, car on vendra les sœurs pour pourvoir les frères. En attendant, les huttes s'élèvent... plus ou moins vastes : celle du chef de famille est la plus grande ; les « malao », celles des garçons, les moins bien tenues.

61. Supposons un Ronga que le sort a favorisé, comme *Guidja*, du pays de Ribombo, aux environs de Rikatla, un homme dont le village ne comptait pas moins de vingt-quatre huttes, avec de beaux ombrages par derrière, l'enclos des bœufs, celui des chèvres, sur la place, ceux des porcs, derrière les maisons..., des poules et des coqs picorant partout, des chiens vaguant tout alentour, en quête d'un morceau à voler (car on les nourrit à peine), une foule de gamins conduisant les bestiaux, et partout le bruit des pilons écrasant dans de grands mortiers le maïs journalier. Il se promène avec fierté dans son enceinte fortunée, jetant un regard de complaisance sur sa prospérité. Des jeunes gens sont prêts à faire les ouvrages dont il les chargera. Il

les régalera avec la bière préparée par ses femmes. Et souvent les gens des villages voisins se joindront aux siens pour des jeux et des danses sur cette belle grande place que des huttes entourent et ferment de tous côtés.

62. Et surtout, le soir, chacune de ses épouses lui apportera la marmite qu'elle a cuite à son intention. C'est là, pour la femme, le plus grand des devoirs conjugaux. Aucune n'y manquera. Guidja, seigneur de six ou sept marmitées de maïs assaisonné de sauce aux pistaches, se régalera, se rassasiera chaque jour, ce qui n'est pas peu dire, car l'estomac du Noir a des capacités inouïes. Il deviendra gros et gras, tout reluisant d'embonpoint, signe certain de richesse, de grandeur, de noblesse, au Sud de l'Afrique. Et plus il prendra de corpulence et plus il sera considéré.

Mais, on le comprend, il ne saurait vider à lui seul toutes ces marmites au milieu desquels il trône. Il régale ses enfants... Mais d'autres viennent lui faire visite à cette heure du soir où on le sait entouré de tant de biens! Les sycophantes ne manquent point. « Salut, fils de tel et tel! lui disent-ils. Tu es l'un des grands du pays ». Et, pour répondre à ces compliments et à d'autres encore, Guidja, magnanime, associe ses admirateurs à son festin. Des étrangers passent-ils par la contrée et demandent-ils où on pourrait les recevoir ? « Allez chez Guidja, leur dit-on! Il y a toujours abondance chez lui ». Et les voyageurs arrivent, descendent (khouleka) dans son village. Ils raconteront chez eux la gloire de Guidja et rendront hommage à son hospitalité. C'est ainsi que l'homme qui a réussi deviendra célèbre.

Son avis pèsera dans les discussions auxquelles il prendra part; il arrivera à être peut-être plus considéré que le chef lui-même, bien qu'il n'ait pas le prestige spécial que la famille royale doit au sang qui coule dans ses veines.

63. Conclusion: la grandeur d'un Africain, c'est avant tout une question de marmites! et la question des marmites est intimement liée à la polygamie.

X. *La fixation de la couronne.*

64. Chez les Sud-Africains, la couronne n'est point l'apanage de la royauté. Tous les hommes, arrivés à l'âge adulte, ont le droit de s'en parer. Il est vrai qu'il s'agit non d'un diadème de

brillants, mais d'un grand anneau de cire. Cette coutume parait être d'origine zoulou. Les Ba-Souto ne la connaissent pas et les Ba-Thonga, qui la pratiquent tous, l'ont empruntée à la tribu conquérante dont le fameux Chaka a fait la fortune. Elle est répandue du pays de Mapoute jusqu'aux confins du Gaza, mais elle ne date pas de plus de 70 ans. Cette couronne de cire noire se nomme *nguiyana* ou *chidlodlo* et la cérémonie du couronnement s'appelle *khehla*. (De là le nom de *makhehla*, qui sert à désigner l'ensemble de ceux qui sont parés de cet insigne.)

Voici comment s'accomplit cette cérémonie.

65. A un moment donné, le chef fait savoir à tous les hommes d'un certain âge qu'ils auront à se fabriquer des couronnes. Les conseillers et les fils de la famille royale qui appartiennent à cette « classe » doivent se rendre à la capitale. On tue plusieurs bœufs; les tendons du dos sont conservés avec soin et façonnés en ficelles. Cela fait, on appelle les maîtres coiffeurs, c'est-à-dire ceux qui savent fixer ces curieux appendices Ils viennent, pourvus de petites baguettes (tinhlamalala, côtes de feuilles de palmiers mélala), les tressent avec ces ficelles de tendons de manière à obtenir le squelette, la carcasse circulaire de la couronne. Les ficelles, passées dans les cheveux crépus, tout autour de la tête, fixent solidement la monture de la couronne au-dessus des tempes. Le reste de la chevelure, sur les côtés de la tête et derrière a été préalablement rasé. Le chef possède une provision de cire : celle que l'on préfère n'est pas celle des abeilles, mais la sécrétion rosée de certains pucerons que l'on trouve sur des arbustes et qu'ont été cueillir les jeunes garçons de la capitale. Cette cire est mélangée avec divers ingrédients qui lui donnent une couleur noire. Elle est fixée sur la carcasse de baguettes, modelée de manière à former comme un grand anneau rond ou ovale, noir de jais, auquel on peut donner un lustre magnifique! Quand tout est fini, on mange la viande des bœufs, on se régale, on danse, on célèbre ce grand jour.

66. Les simples sujets se « couronnent » dans leur propre village où l'homme de l'art vient les attifer. Les misérables se rendent eux-mêmes chez ce dernier et ils emploient non des ficelles de tendons, car ils n'ont pas de bœufs à tuer, mais des cordelettes fabriquées avec des fibres de palmiers : c'est plus économique. On prétend que, de nos jours, les ficelles de palmiers (boukouha) supplantent presque entièrement les autres, cela

d'autant plus qu'elles ne se détériorent pas quand on lave la couronne, tandis que si la « nguiyana » est assujettie avec des tendons, on n'ose pas verser de l'eau dessus de peur de les amollir.

67. Au reste, il faut soigner la couronne: elle peut subir des avaries, des déformations, lorsqu'elle reçoit des coups, par exemple, ou quand son possesseur passe par des buissons d'épines. Un « khéhla » qui se respecte polira et réparera souvent cet ornement de prix, car c'est le signe de l'âge adulte. Celui auquel le chef a ordonné de s'en parer ne portera plus de fardeaux sur sa tête: sa couronne serait endommagée. Il se fera accompagner d'un gamin qui se chargera des paquets. Lui-même n'aura que son bâton ou son assagaie en main. On le reconnaîtra tout de suite comme étant l'un des hommes mûrs de la tribu. Ce n'est pas à dire que le seul fait de porter la « nguiyana » donne le droit de se mêler des grandes affaires du pays: les conseillers seuls possèdent ce droit. Mais c'est parmi les « couronnés » qu'on choisira ceux que l'on enverra par exemple auprès d'un autre chef pour traiter les questions politiques.



NTCHONGUI

Un des principaux roitelets du pays de Khocène.[1]

68. Quand les cheveux croissent — car, tout crépus qu'ils sont, ils s'allongent — la couronne s'élève avec eux. Elle devient plus ou moins mobile, ce qui doit être fort désagréable! Pour bien faire, on devrait couper l'ornement et le fixer de nouveau. Le sieur Mandjia, l'un de nos voisins de Rikatla,

[1] Ce pauvre homme a perdu la tête ensuite des événements de la guerre de 1894-1896. Cette photographie date du temps où il jouait un rôle considérable au pays de Khocène, tout autour de la station missionnaire d'Antioka. Il était universellement reconnu comme étant un « bel homme ». Il a en mains un bâton surmonté d'une figurine sculptée, porte sur sa tête la couronne *nguiyana*, sur la poitrine, sa tabatière en ébène sculpté et, à la ceinture, une peau de chat sauvage.

étant probablement trop paresseux pour se livrer à ce travail, mettait entre son crâne et le grand anneau noir, un petit mouchoir rouge qui empêchait le ballottement de sa couronne.

69. A un moment donné toutes les « nguiyanes » disparurent du pays du Nondouane (Magaïa). C'est que le chef Mapounga était mort : le deuil, caché durant une année, avait été rendu public et la loi veut que, quand le souverain du pays est mort, les hommes d'âge mûr suppriment leurs couronnes : ils enlèvent la cire de dessus la carcasse, en font une boule qu'ils fixent à un petit bâton et plantent celui-ci dans le toit de leur hutte au-dessus de la porte. Ils suspendent la carcasse tout auprès et laissent ces objets en repos jusqu'à ce que le nouveau chef ordonne à ses sujets de refaire leurs couronnes. Ce fait montre clairement que la coutume du couronnement est en relation directe avec la vie nationale de la tribu. Les « makhéhla » forment aussi des bataillons spéciaux dans l'armée.

70. De nos jours cependant cette habitude n'est plus aussi religieusement observée que jadis. La vie est plus dure ! Il faut aller gagner des livres sterling au port de Lourenço Marques ou dans les mines d'or et on n'a plus de quoi mener la vie paresseuse d'autrefois. Il arrive donc que tel sujet peu fortuné refuse de porter la couronne et dise au chef : Qu'est-ce que je mangerai ? Est-ce que c'est toi qui me nourriras ? Il faut bien que je porte des fardeaux sur ma tête et je n'ai que faire de la « nguiyane » :

« Tiko dji bolile » disent les vieux en hochant la tête ! « A ke he na nao », c'est-à-dire : « Le pays tombe en pourriture ! Il n'y a plus de loi ! » O bon vieux temps !

XI. *La vieillesse.*

71. Cependant l'homme vieillit, vieillit. Ses cheveux, sa barbe blanchissent, des rides se creusent sur son visage. Il se courbe. Sa peau ne brille plus de santé et de graisse. Ses épouses meurent et sa gloire passe. Sa couronne perd son lustre d'autrefois. Lorsqu'une branche y fait une raie, lorsqu'un choc la déforme, il n'a plus de quoi payer un schelling au cireur des couronnes ! Le vide se fait autour de lui. On ne lui témoigne guère de respect : il n'est plus qu'une charge qu'on supporte difficilement. Les enfants se moquent de lui. Si la cuisinière les envoie porter sa

part de nourriture au grand-père, tout solitaire dans sa vieille hutte qui coule, les mauvais sujets sont capables de la manger en route et d'en frustrer le vieillard, quitte à déclarer ensuite qu'ils ont accompli la commission dont on les avait chargés.

Et quand le vieux chauffe son dos tout voûté aux rayons du soleil couchant, entre deux huttes, au pied de la barrière de roseaux, qu'il reste là tout affaissé, perdu dans quelque rêverie sénile, les polissons se montrent les uns aux autres la forme décrépite et ils disent : *Hé Chinkhounkounounou !* C'est le croquemitaine, c'est l'ogre !

72. Les gens d'âge mûr n'ont guère plus d'égards pour les vieillards que les jeunes. Dernièrement, dans le district de Matolo, un vieux et une vieille, Kobolé et Ményokouana, ont été abandonnés par leurs enfants qui émigraient dans une autre partie du pays et qui les laissèrent dans une hutte-abri, un simple toit porté sur des perches, sans roseaux pour fermer la muraille. Quelques âmes compatissantes ont pris pitié d'eux, pauvres vieux tombés en enfance et ne sachant plus même ce qu'ils disaient !

73. En temps de guerre, les vieillards meurent en foule. On les cache, au moment des paniques, dans les bois, dans les fondrières du marais des palmiers, et toute la population valide s'enfuit. Ils sont tués par les ennemis qui n'épargnent personne, car telle est la loi de la guerre... ou bien ils meurent dans leur cachette, de misère et de faim !

Le soir de la vie est donc bien sombre pour les pauvres Ba-Ronga. Néanmoins, on rencontre parfois des enfants qui, jusqu'au bout, témoignent de la piété filiale à leurs parents. Les plus à plaindre sont ceux qui tombent à la charge de neveux ou de cousins éloignés. Ils ne sauront plus que répéter d'une voix cassée ce triste refrain : « Ba hi chanisa ! » (On nous traite bien mal !)

XII. *La Mort.*

74. Supposons un homme encore dans l'âge où l'on est quelqu'un, un individu riche, renommé, que la maladie terrasse et met en grand danger de mort.

Dans leur anxiété, ses parents commencent par appeler le devin et celui-ci jette ses osselets, afin de découvrir la cause

et indiquer, cas échéant, le remède approprié à la maladie. Le mourant appelle auprès de lui tous ses parents. Ils arrivent. Quelqu'un manque encore à l'appel. « Allez le chercher », dit-il. Tout le monde est là, accroupi, morne, autour de la natte où gît le malade. Celui-ci fait alors connaître ses dernières volontés : « C'est bien, mes frères, mes enfants ! Je vous ai appelés, je voulais vous voir. Je te voulais surtout, toi, tel ou tel, qui as toujours été bon envers moi. Tous les autres m'ont fait du tort ; toi, tu m'as toujours aimé ; c'est à toi que je confie désormais le soin de veiller sur les miens. » Puis il leur fait connaître les créances et les dettes qu'il a par le monde. « Tel ou tel me doit encore tant de livres sterling parce qu'il a acheté ma fille, et n'a pas achevé de payer le douaire. » Il révèle encore l'endroit où il a caché son trésor : « J'ai enterré de l'argent, au coin de telle hutte, à tel endroit ; vous l'irez prendre, je le donne à tel ou tel. » Il ne parle pas de ses femmes, ni de leur sort, car il y a des lois d'héritage qui règlent ces questions-là et que chacun connaît.

75. La vie s'en va. Quand on entend la respiration devenir plus courte, ceux qui veillent le moribond, ceux qui l'aiment le mieux, se rapprochent de lui et commencent à accomplir à son égard le devoir religieux de lui *plier les membres*. Ils ramènent ses genoux et ses coudes contre sa poitrine, repliant les jambes et les avant-bras pour qu'il occupe le moins de place possible. Cette coutume se rencontre chez bien des peuples primitifs. Elle a sans doute pour but de remettre l'homme qui meurt dans la position que l'enfant occupait avant la naissance [1]. Si, dans les affres de l'agonie, le mourant a étendu ses membres et qu'ils se soient ainsi roidis, on attend qu'il ait poussé le dernier soupir et alors on les brise, les ramenant tout près du corps avec le moins de violence possible.

Je ne puis oublier le vieux Makhani, conseiller du petit chef Mozila, à Rikatla, veillant ainsi sur un jeune chrétien, son neveu, qui était à l'article de la mort et cherchant, presque in-

[1] C'est du moins la supposition que l'on fait en général et elle ne manque pas de profondeur : ce serait un signe de foi en la vie future, le mort étant considéré comme devant renaître. Toutefois, je ne saurais garantir que, de nos jours, les Ba-Ronga connaissent la position de l'enfant dans le sein de sa mère. — Dans les tombeaux égyptiens de l'époque préhistorique découverts tout dernièrement, les cadavres sont aussi dans cette position.

consciemment, à lui replier les membres. Nous dûmes l'en empêcher, car les convertis ont abandonné cette coutume païenne.

76. Le cadavre, mis dans cette position, est *lavé avec grand soin*, longtemps, et est enveloppé dans un grand drap blanc. Cette cérémonie de l'ablution est déjà ancienne, mais n'existe guère que dans le clan de Zihlahla (ou Mpfoumo), c'est-à-dire dans les environs immédiats de la ville; aussi pourrait-on admettre qu'elle a été empruntée aux Blancs. Tous les parents sont appelés dans la hutte; on leur montre le cadavre en leur disant: « Voyez votre mort ».

77. Le jour même, on procède à *l'enterrement*. Une brèche est faite à la muraille de la hutte mortuaire et l'on sort le cadavre par cette ouverture. Il est interdit (psa yila) de sortir un mort par la porte de sa demeure. On creuse une fosse rectangulaire d'environ un mètre de profondeur, puis, entrant dans cette fosse, on excave la terre sur l'un des côtés, de manière à y pratiquer comme une grotte, qui s'appelle la maison (yindlou) du mort. On l'y introduira et, de cette façon, la terre qui se trouve sur sa tête n'aura pas été remuée.

On va couper deux branches de l'arbre dit « nkanye », en forme d'Y, que l'on plante en avant et en arrière, au fond de la grotte, et l'on met un bâton en travers, faisant ainsi comme une sorte de chevalet: la tête du mort devra reposer sur ce bâton. On place le cadavre dans sa dernière demeure la face dirigée du côté de l'Ouest: telle est du moins l'habitude du clan de Mpfoumo, dont les ancêtres sont venus, il y a plusieurs siècles, des montagnes du Souaziland, à l'Occident. Chez les indigènes du Tembé et de Mapoute [1], on dirige le regard des morts vers le Nord, car c'est de là, du pays des Banyaï, que ces peuplades sont venues. L'idée qui a inspiré cette coutume est bien claire: Il faut que le décédé aille retrouver ses pères qui sont enterrés bien loin, à l'Ouest ou au Nord.

78. La cérémonie qui suit est encore plus suggestive. L'on va casser à un « nkanye », c'est-à-dire à cet arbre vénéré qui fournit tous les ans la bière de février, cet arbre dont le noyau joue un rôle tout spécial dans le jeu des osselets divinatoires, cet ar-
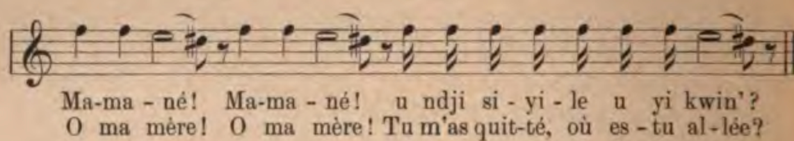
[1] A Mapoute, on enterre les morts à la porte de leur hutte. Chez les Souazi, on leur met une pierre sur la tête.

bre qui représente la vie, la santé, la puissance végétale, on va casser, dis-je, un petit rameau (likono), l'un de ceux qui donnent naissance aux bourgeons, aux fleurs et aux fruits dans la saison nouvelle. Le mort étant accroupi, couché dans sa demeure souterraine, on introduit ce rameau dans sa main droite qui paraît sur sa poitrine, sortant du linceul. Puis la terre est ramenée tout doucement contre lui. On prend bien garde, durant toute cette opération, de ne point recouvrir le rameau qui doit toujours saillir. Lorsque le sable monte et menace de le cacher, on le tire tout doucement à soi et on introduit une nouvelle couche de terre dans la fosse. On continue ce manège, tirant petit à petit la branche symbolique à l'extérieur, sans jamais la sortir tout à fait du sol, cela jusqu'à ce que le tombeau soit complètement rempli : le rameau apparaît maintenant au milieu de la terre fraîchement remuée, sur le tumulus, bien éloigné déjà de la main du mort, dont il provient. Le plus proche parent, celui qui préside aux cérémonies du deuil, le ramasse alors, le prend dans sa main, le rameau de vie ; une poule est apportée, sacrifiée, lancée sur le tombeau : personne ne mange sa chair, car c'est la provision de route du mort (mbouba ya mofi). L'officiant, ayant la branche en main, trace une circonférence autour de sa tête en faisant « *tsou* » (acte sacramentel pour demander la vie, voir VIme Partie), puis, après l'avoir ainsi promenée tout autour de sa tête, il la jette sur le tombeau et commence à prier.

79. « Vous, mes ancêtres — dit-il — vous mes pères des temps anciens, vous, tel et tel et tel, voilà votre enfant qui va vers vous, vous rejoindre. Recevez-le favorablement, et que nous, nous puissions demeurer en paix et vivre. Puisque vous l'avez rappelé vers vous, là-bas où vous êtes (kohalaho), qu'il est retourné à vous, faites que nous restions en paix. Il n'est pas parti avec haine... Que nous puissions pleurer son deuil en douceur (djila nkosi wa koué ha hombé). Que ce deuil ne soit pas troublé par des querelles ! Que nous nous aidions les uns les autres à le bien pleurer, d'un même cœur, même nos beaux-parents, ceux chez lesquels il avait pris femme, etc. »

80. Cette prière terminée, le deuil proprement dit commence. Jusqu'alors, personne n'avait bougé ; maintenant les femmes se lèvent vivement et se mettent à pousser les hauts cris, avec de grandes démonstrations de tristesse, se laissant tomber à terre,

sur la tombe, pleurant, criant. J'entends encore ces cris déchirants qui retentirent soudain dans le village voisin de la station de Rikatla, le 20 août 1893, à la mort d'une jeune femme qui s'était noyée dans le petit lac voisin. « Mamanée ! mamanée ! Ma mère ! ma mère, tu m'as quitté ! où es-tu allée ? » entendait-on crier sur une note très haute, en descendant d'un ton ou d'un demi-ton sur la dernière syllabe, à peu près comme ceci :



C'était une poignante expression de douleur et nous en étions tout émus.

81. Les veuves crient : « Tu m'abandonnes, mon mari. Que ferai-je désormais ? C'est toi qui me soutenais ! Maintenant, je serai méprisée et persécutée. »

Les enfants pleurent autrement. Chacun exprime ce qu'il sent dans son cœur, s'apitoyant sur la perte qu'il a subie.

Les frères sont mornes, mais résignés... Ils ne crient pas, c'est l'affaire des femmes, mais pleurent doucement en disant : « C'est toi qui as commencé, nous suivrons bientôt, car il y a une attraction dans la mort (hikousa kou kokelana kou koné). »

Au reste les chants de deuil proprement dits ne seront entonnés que le lendemain. Ceux-ci ne sont encore que des cris spontanés de souffrance.

82. Pour terminer *les cérémonies du premier jour*, disons encore que, immédiatement après l'enterrement qui a lieu au coucher du soleil, les croque-morts, généralement au nombre de quatre, commencent la série des actes de purification destinés à enlever la souillure qu'ils ont contractée en touchant le cadavre. Ils pratiquent le « hondla », c'est-à-dire qu'ils cueillent des feuilles de l'arbre dit nkouchlou, les pilent dans un mortier avec un peu d'eau et se lavent tout le corps avec cette médecine. Il existait autrefois une curieuse coutume actuellement tombée en désuétude : les croque-morts devaient cueillir un *sala* mal mûr (fruit rond pourvu d'une coque ligneuse), y faire un trou en haut, l'évider, y fixer un roseau ; ils obtenaient ainsi une sorte

de grosse pipe, mettaient un charbon dedans, de la fiente de poule par dessus, et ils devaient fumer ce mélange peu ragoûtant !

83. On enterre les gens dans la petite forêt qui s'étend autour de chaque village et qui forme un véritable cimetière (ntimo). Quelquefois le tombeau (chira) est creusé derrière la maison du mort, mais c'est un signe de pauvreté. On entoure la fosse d'épines, probablement pour empêcher les hyènes de déterrer le cadavre.

84. Il y a d'ailleurs une relation curieuse entre le tombeau et la hutte du décédé. Celle-ci aussi est appelée « chira », sépulcre (voir § 95). On enlève la couronne de paille qui garnissait le sommet du toit et plus personne ne l'habitera. Si c'est une femme qui est décédée, on pratique une ouverture dans la muraille du côté gauche de la hutte et on la sort par là. Il faut dire que la moitié gauche de l'habitation appartient à l'épouse, la moitié droite étant la propriété du mari. La porte de la hutte doit pivoter et s'ouvrir à droite, sur le domaine de l'homme !

Le second jour, les parents sont tous rassemblés. C'est alors qu'ont lieu les principaux *actes de purification*.

85. C'est d'abord le tour des quatre croque-morts qui doivent subir le *premier bain de vapeur* (houngoula lédjimanti). Pour cela, ils se succèdent deux par deux dans une enceinte formée par une natte recouverte d'une autre, où, sur un feu, il y a une marmite pleine d'eau et des médecines. Ils restent le temps voulu exposés à la vapeur et à la fumée qui se dégagent, transpirent à gros bouillons et toussent à fond, puis on jette les feuilles qui ont été employées pour ce premier bain de vapeur.

86. La seconde cérémonie de purification, c'est ce qu'on appelle le *loumisa*[1]. L'épouse du défunt ou sa mère (s'il n'était pas marié) ou une autre des femmes, mais en tout cas une femme, prend la marmite dans laquelle on a préparé une médecine spéciale dite *mélomo*. Elle appelle tout d'abord les croque-morts, puise avec une poche quelque peu de cette tisane, en met une gorgée dans sa bouche et la crache à terre ; les quatre hommes qui ont touché le cadavre doivent en faire autant. Elle leur fait

[1] *Loumisa* est probablement le causatif ou factitif de *louma*, mot que nous retrouverons plus loin (§§ 270-280) et qui signifie : commencer à manger. La cérémonie du loumisa est donc celle qui rendra capable de prendre de nouveau de la nourriture. (A propos du factitif, voir Grammaire ronga, § 310.)

boire à chacun une gorgée qu'ils se hâtent de rendre. Puis elle laisse tomber une goutte de ce liquide sur les pouces de leurs pieds. Enfin, chacun d'eux boit une gorgée pour de bon. Ainsi, probablement, on a purifié leur bouche, leur marche elle-même et, désormais, ils osent manger : jusque-là il leur a été interdit de toucher à aucune nourriture. Ils se serviront de cuillers spéciales, car il ne leur sera pas permis, comme aux autre mortels, de mettre la main dans la marmite pour prendre leur part du maïs cuit. Ce n'est que plus tard, quand ils seront tout à fait purifiés, qu'ils jetteront leurs cuillers et oseront de nouveau manger avec les mains.

La cérémonie du « loumisa » est ensuite exécutée pour chacun des parents du mort. La femme qui officie les appelle l'un après l'autre, leur touche la langue avec son doigt trempé dans la médecine, leur en fait avaler une gorgée, leur en répand un peu sur les doigts de pieds. Cela fait, ils vont prendre leur repas.

87. Durant ce second jour, les parents éloignés arrivent pour faire leur visite de deuil. De loin, ils s'annoncent en poussant une sorte de cri très spécial qu'on appelle *mékouloungouana*.

Les femmes exécutent ce bruit étrange en frappant rapidement et violemment de la langue contre les joues ou le palais. Cela produit une sorte de trémolo puissant fort difficile à imiter et que l'on fait entendre aussi bien pour exprimer la joie que pour le deuil. Quand une jeune fille est fiancée, ses amies viennent se réjouir avec elle en « battant les mékouloungouana » (C'est là l'expression consacrée).

Je me souviens, un jour que nous étions allés porter nos condoléances au village de Mandjia, notre voisin, qui avait perdu sa mère, avoir entendu une troupe de femmes qui arrivaient en poussant ces cris très particuliers. Quelqu'un alla à leur rencontre en courant et les fit taire.

On mène les visiteuses au tombeau. Elles en font le tour, sans cesser leurs « mékouloungouana » ou en criant : « Va en paix ! Retourne en paix ! Que nous puissions demeurer sans malheur ! »

88. Au coucher du soleil, tous se mettent à *danser les chants du deuil*.

U yinga-yinga, nkhaô ! hé ta kou woma hé sana !

(Tu erres désormais, ô notre ami ! nous serons desséchés par les rayons du soleil,.. c'est-à dire ton départ nous enlève l'ombre qui nous protégeait,.. nous restons dans le malheur !)

Un individu quelconque se lève et, jouant le rôle de celui qui a été frappé par le deuil, il se plaît à raviver sa douleur: Il s'écrie en solo:

A ba ndji yalanga-ke lepsi ?

(Ne m'a-t-on pas témoigné de la haine aujourd'hui?)
Et toute l'assemblée de répondre:

Ba ku yalile, wene ! wa ka manyana !

(Oui, on t'a vraiment témoigné de la haine!)
Alors il reprend:

Ba ndji tekeli nkhaô !

(On m'a pris mon intime ami!)
D'autres se moquent du défunt et même l'insultent:

Ketlé-ketlé, ntloubana ! Foumô dji wilé ! a dlawa hi nomo, tatana !

(Ecoutez ce bruit de cliquetis d'armes! La guerre a éclaté! Il a été tué à cause de ses mauvais propos, ô mon père!)
Et un autre, un stoïque, de s'écrier, comme pour encourager le mort à supporter dignement, vaillamment son sort:

A li beni mombo ! A li beni mombo ! Kou tchoubouka !
Kou baba ka psoné !

(Qu'elle frappe en plein visage (la mort)! Qu'elle frappe en plein visage! Etre vaincu! Quelle amertune!)
Ici, comme dans le chant qui précède, la mort est comparée à une armée ennemie à laquelle il faut faire face, courageusement, sans tourner le dos; puisqu'on doit mourir, que ce soit sans faiblesse!
En voici un autre, plus humain, plus doux:

Ou siya bouhosi, ou ya kouini ? Tatana we!

(Tu abandonnes ta gloire! et où t'en vas-tu, toi, mon père?)
89. Nous avons encore recueilli un chant de deuil, plus long que les précédents et qui, en des paroles mystérieuses, fait allusion à la puissance du Ciel.., l'Auteur de la vie et de la mort.... Nous le donnerons plus loin, lorsqu'il sera question de la vague croyance au Ciel que nous expliquerons à propos de la religion. (Voir VIme Partie.) Au reste, quand on a épuisé le répertoire

des chants de deuil, on en exécute d'autres, et parfois de trè gais, de ceux qui accompagnent les danses: ceux de l'armée ceux de Rongué, etc. Les cérémonies funèbres ont terriblemen l'air de tourner à une fête de réjouissances. La douleur du Noi n'est jamais de bien longue durée!

90. Le troisième jour a lieu le *dernier acte de purification* ac compli durant cette première période du deuil. Ce sera la qua trième cérémonie par laquelle les croque-morts auront à pas ser. (Ils ont déjà subi l'ablution du premier jour, le bain de va peur, et le *lounisa*.) Ce sera la seconde pour les parents qu n'ont participé qu'au « lounisa ». Elle consiste aussi en ui bain turc (houngoula) que l'on nomme: *l'acte par lequel on s lave les mains et on congédie l'assemblée du deuil* (houngoul dja kou hlampsa mandla né kou bangalasa nkosi). Lorsqu les quatre personnages qui ont enterré le mort ont passé l temps voulu à transpirer et à tousser dans leur petit enclos d nattes, tous les participants, hommes, femmes, enfants, s mettent en ligne. Le médecin prend les feuilles ou les bouts d racine qui sont restés au fond de la marmite et en asperg toute la compagnie. Après quoi chacun peut retourner che soi.

91. Mais on ne rentre pas à la maison dans l'accoutremen qu'on avait en la quittant. En effet, on s'est revêtu de *malopa* c'est-à-dire de pièces d'une légère étoffe bleu marin presqu noire, qu'on achète maintenant partout dans les petites bout ques des Asiatiques (Banyans) répandus d'un bout à l'autre d pays. C'est là une coutume relativement moderne, évidemmen Autrefois, on se faisait une sorte de cape de feuilles de palmier mélala tressée. Elle est remplacée par un mince turban d « malopa ». En outre, on se revêt de perles noires dite « cher timana » et qui ont probablement précédé les étoffes parmi le Ba-Ronga.

92. Enfin, et surtout, *on se rase les cheveux:* les hommes, le femmes sur toute la tête, les jeunes gens seulement de manièr à se faire une large raie sur le côté gauche, raie qui part du fror et aboutit à l'occiput. Les sorciers ou médecins sont fort habile à couper avec un morceau de verre ces têtes noires qui devier nent affreuses, celles des femmes surtout, sans leur ornemer naturel. Au reste, les cheveux sont ramassés avec soin par l'u des croque-morts qui va les jeter sur le tombeau. Je suppos

que cette habitude est destinée, elle aussi, à procurer aux parents du défunt une immunité de plus contre la mort. En coupant leur chevelure et en la déposant sur le sépulcre du décédé, c'est comme si les témoins du décès enlevaient la souillure, la malédiction qui pouvaient s'être attachées à eux durant ces journées néfastes. Ils recommencent la vie à nouveau, débarrassés des influences de mort qui les ont entourés.

Telles sont les cérémonies diverses que l'on accomplit durant les jours qui suivent le décès d'un personnage de marque.

93. Ouvrons ici une parenthèse à propos de ces rites si nombreux de purification auxquels la mort donne lieu.

L'idée que les vivants contractent une souillure spéciale en présence de la mort est très répandue dans l'humanité primitive. La loi juive elle-même déclarait que celui qui avait touché un cadavre était souillé pour sept jours. — Le contact du cadavre est, chez les Ba-Ronga aussi, l'acte impur, souillant, par excellence. On ne peut s'y soustraire, sans doute, puisqu'il faut bien rendre les derniers devoirs au défunt, mais on le craint par dessus tout. Le Ronga a un curieux proverbe qui exprime en termes significatifs cette répugnance, cette répulsion pour les cadavres.

Ku pfoura ndjilo moungema.... Ba lahla monhou wa ko fa.

Littéralement: Du feu qui brûle en brasier.... Des gens qui enterrent un mort...... Cela veut dire: De même que tu ne mettrais pas la main dans un brasier, de même, ne t'approche pas des fossoyeurs!

Les croque-morts doivent donc passer, les tout premiers, par les cérémonies de purification qui, pour eux, sont au nombre de quatre.

94. Mais, dans l'idée des Ba-Ronga, il semble exister une autre souillure, une souillure du second degré, dirions-nous, que l'on contracte par le fait qu'on a vu le cadavre ou qu'on est parent du mort, ou qu'on a vécu avec lui durant sa maladie. Pour ces diverses raisons, on a en quelque sorte participé à son malheur; or, pour enlever cette malédiction, il faut, ainsi que nous l'avons vu, passer aussi par deux rites de purification. Cette conception est absente de la législation mosaïque; elle est probablement le fruit des idées, de la tendance animistes

des Bantou. Les proches du défunt cherchent par là à se débarrasser des influences spirituelles malignes qu'ils craignent et qui, après avoir causé la mort de leurs parents, pourraient bien s'exercer aussi sur eux.

Mais ces cérémonies des premiers jours ne sont encore que le commencement du deuil : celui-ci se continue plusieurs mois et n'est terminé qu'une année environ après la mort, lorsque l'on aura procédé à la fermeture officielle de la hutte et à l'adjudication de l'héritage.

XIII. *La fermeture de la hutte.*

95. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, lorsque le propriétaire d'une hutte est mort, celle-ci est considérée comme un sépulcre (chira) aussi bien que le tombeau où il a été enterré. Chose curieuse, un individu mort dans un pays étranger pourra même avoir trois sépulcres : celui où on a déposé son cadavre, au Transvaal ou ailleurs, la tombe où l'on a jeté ses ustensiles devenus chose souillée dès après sa mort, et sa hutte à laquelle on enlève sa couronne dès qu'on a appris son décès.

96. Deux ou trois mois après les cérémonies de l'enterrement a lieu celle de la fermeture de la hutte (ku pfala yindlou). Quelle raison mystérieuse y a-t-il à la base de cette coutume ? A-t-on l'idée, par exemple, au moment où le cadavre tombe en pourriture, d'enfermer l'esprit du décédé dans sa maison pour l'empêcher de nuire ? Je ne sais.

Voyons comment on procède à cette fermeture. Cet événement a le caractère d'une fête. On met tremper du maïs pour fabriquer de la bière. Au jour où elle est assez alcoolique pour être agréable, on convoque tous les parents du défunt.

Une ou plusieurs chèvres sont amenées pour la cérémonie. Les neveux du mort (bapsyana), c'est-à-dire les fils de ses sœurs (et non les fils de ses frères), ont un rôle spécial à jouer en cette circonstance. C'est à eux qu'incombe le soin de tenir les animaux et de les saigner. Pourquoi cela ? Parce qu'ils sont les héritiers présomptifs des épouses du décédé, ainsi que nous le verrons (§ 141). On jette même les osselets, s'ils sont nombreux, pour choisir ceux qui officieront.

Les chèvres une fois tuées, on procède à la proclamation du

successeur du défunt, de celui auquel passera le village désormais privé de chef. Dans la règle, c'est le fils aîné.

97. Cela fait, on creuse devant la porte de la maison des trous dans lesquels on enfonce des perches d'un arbre spécial nommé « nhléha ». On les réunit au moyen de branches épineuses destinées à boucher l'ouverture de la maison et à former comme une sorte de clôture tout autour. Le bouclier du défunt est placé devant la porte.

Puis on passe au sacrifice (hahla), car un acte religieux doit accompagner cette cérémonie. C'est généralement le frère du père défunt, l'un des adultes de la famille qui officie. Après le « tsou » habituel, il prie les dieux, c'est-à-dire les esprits des ancêtres, de recevoir favorablement celui qui est allé les retrouver et qu'ils ont rappelé à eux, les suppliant d'accorder la vie (boutomi) à ceux qui restent. Si le fils aîné n'est pas de bonne réputation, il en prend occasion pour le dire devant tout le monde, dans sa prière, afin de lui faire honte et pour qu'à l'avenir il comprenne mieux ses devoirs.

Cela fait, tous ramassent l'herbe recueillie dans la panse des animaux sacrifiés (psanyi); ils entourent la hutte à une certaine distance, pétrissent une boulette et la jettent contre le toit conique de la maison découronnée en faisant : ouô ! ouô !

98. A chacune des chèvres on a pris un astragale, celui de la jambe droite. On attache ces astragales à des lanières que l'on découpe en grand nombre dans la peau des victimes et on les suspend au cou de la principale des femmes du défunt. Ses autres femmes se font aussi de ces lanières qu'elles fendent et introduisent par la tête autour du cou. Plus tard, elles les feront assouplir par les hommes et s'en revêtiront durant plusieurs semaines. Les enfants s'en font des bracelets. J'imagine que ces astragales des victimes, osselets auxquels on suppose un pouvoir magique et qui sont aussi employés pour cette raison dans la divination, doivent servir d'amulettes pour débarrasser les femmes de la malédiction de la mort. On conserve avec soin les vésicules biliaires et le successeur du défunt se les attache au cou ; c'est un signe honorifique de sa nouvelle charge. Quant à la viande, elle est distribuée à toute la compagnie, mais on n'ose pas la manger sur place, au domicile mortuaire. On la prend avec soi, au départ, on la rôtit en chemin et on s'en régale !

XIV. *L'adjudication de l'héritage.*

99. Les lois d'héritage sont assez simples en ce qui concerne les objets que possédait le défunt : les bœufs et les livres sterling reviennent au fils aîné qui est le « hosi » seigneur de ses cadets et qui, en cette qualité, doit veiller à leurs intérêts et partager fraternellement avec eux ces richesses de famille. Le premier, il achètera une épouse, si son père ne l'en a pas encore fourni, mais il procurera à ses frères le douaire qui leur permettra de se marier à leur tour. S'il leur fait tort, ses oncles paternels (qui sont appelés ses pères, batatana) lui feront des représentations. S'il persiste, il sera déposé par le conseil de famille et un de ses cadets prendra sa place ; on le méprisera et l'on dira : « hi singe ! a fahla mouti ! a hlouli hi mouti ! » (C'est un fou ! il brise le village ! il est incapable de diriger le village !) (Comparez §§ 230 et 231.) Les assagaies du père deviennent aussi la propriété du nouveau chef du village.

Ses habits et tout ce qu'il portait sur lui sont jetés dans sa hutte abandonnée. Ses assiettes, ses pots de bière sont brisés sur son tombeau : personne n'ose plus les toucher. [1] Que de fois, en défrichant des taillis, n'arrive-t-on pas à un tumulus que l'on reconnaît précisément à la présence de ces débris de poteries !

100. Mais bœufs, argent, objets divers ne constituent que la plus faible partie de la fortune du défunt. Le plus clair de son avoir, c'étaient ses femmes, et ce sont les veuves qu'il s'agit maintenant de répartir conformément aux lois fort compliquées du droit indigène. La fixation définitive de leur sort n'a lieu qu'une année au moins après le décès de leur seigneur et maître. C'est seulement alors qu'elles seront remises à leurs nouveaux maris, dans une cérémonie qu'on appelle « hangalasa pfindla », la dispersion de l'héritage. Nous décrirons cette coutume au chapitre suivant (§§ 122 et suivants) qui traitera de l'évolution de la femme et, par conséquent, aussi du sort des veuves.

[1] Sauf les chrétiens délivrés de la superstition. Une brave convertie de Rikatla, Loïs, me racontait en souriant avoir obtenu à très bon compte de quoi compléter sa vaisselle en achetant toute celle d'un mort que ses héritiers lui avaient volontiers cédée presque pour rien.

CHAPITRE II

L'Évolution de la Femme.

Composition d'examen décrivant le cycle de la vie d'une femme ronga. §§ 101-105.
Éducation des filles. Idées sur la beauté féminine. Moyens pour les délaissées de se procurer un mari. §§ 106-109.
Vie laborieuse des femmes. Belles-filles et belles-mères. L'entrée en ménage. Cas des femmes stériles. L'adultère. Comment on le découvre. Son châtiment. Absence de l'idée de chasteté. §§ 110-118.
Veuvage. Fuite dans la brousse. Démarche préliminaire de l'héritier du défunt. Adjudication des veuves. Situation juridique des veuves remariées. §§ 119-126.
L'amour pour la glèbe §§ 127.

I. *Résumé du sujet fait par des jeunes filles indigènes.*

Aux examens que les enfants de la mission suisse à Lourenço Marques ont subi en juillet 1897, les inspecteurs ont donné aux grandes filles de l'école le sujet de composition suivant: « La vie d'une femme ronga». Voici le résumé que quelques-unes des élèves ont fait de l'existence d'une de leurs congénères: (Traduction libre.)

101. Lorsqu'une fille est née, chez les Ba-Ronga, les gens viennent féliciter sa mère à propos de la naissance et ils lui disent: « A ma bouyeni, mati, » c'est-à-dire : que l'eau vienne![1] Lorsque le moment est proche auquel elle doit sortir de la hutte, on moud à son intention de la terre d'ocre, on prend aussi une calebasse pleine de graisse d'amandes de *nkouchlou* et on mélange ces deux substances pour l'en enduire. On lui allonge les

[1] **C'est peut-être là une formule de bénédiction qui signifierait: « Il ne suffit pas de planter! Il ne suffit pas que la tige de maïs sorte de terre. Il faut encore que l'eau de la pluie fasse croître la plante. » — C'est ainsi que je m'explique cette curieuse expression.**

vrilles de ses cheveux crépus en tire-bouchons et on y fixe de l'ocre pour les transformer en une sorte de queue de rats (c'est l'opération que l'on appelle « hora ngoya »). Sa mère aussi s'enduit d'ocre et met sur sa tête une couronne de cordelettes[1] (chikoupou).

Puis, lorsque l'enfant laisse tomber sa tête (à cause de la faiblesse de sa nuque), on lui attache autour du cou une ficelle que l'on a tressée juste assez longue pour faire un collier. C'est ainsi, dit-on, que sa nuque se raffermira.

On lui donne aussi une petite calebasse de médecine afin qu'elle y boive; on lui prépare encore une petite marmite pour la médecine et on dit que cela, c'est pour diminuer les dangers de la croissance (ou de la dentition ?) (poumba nombo), afin que la maladie ne soit pas trop forte chez elle. (Ce sont les mélombyana. Voir § 7.)

Après sa naissance, on la porte dans une couverture de peau de gazelle (mhounti) que sa mère attache autour du cou et des reins. Quand celle-ci n'est plus suffisante, on lui en procure une d'antilope (mhala).

Elle commence à marcher; quand sa mère l'envoie chercher quelque chose, elle va le prendre. Elle commence aussi à parler et à connaître son père et sa mère.

Puis, lorsqu'elle grandit, on lui prépare une petite marmite de maïs concassé et cuit afin qu'elle en mange. Au bout de trois ans, on la sèvre et elle va demeurer pour un temps chez sa grand'mère. Elle revient ensuite à la maison.

102. Lorsqu'elle a bien appris à marcher, elle aime beaucoup à s'amuser avec des coquilles de *sala*. Elle y fait la cuisine. Puis, quand elle a cessé de s'en amuser, elle prend de petites marmites et s'y cuit des dînettes. Elle se procure aussi une petite calebasse; elle va puiser de l'eau au lac et elle revient la donner à son père afin qu'il s'en serve pour se laver le visage. La voilà qui se met aussi à ramasser des bûchettes; elle en fait de petits fagots; elle va les déposer à la maison. Plus tard, elle en fera de plus lourds. Devenue grande, elle se chargera des travaux de sa mère. C'est elle qui fera l'ouvrage. Mais si la mère

[1] J'ai entendu expliquer cette coutume par le fait que les mères amusaient leurs enfants en secouant leurs têtes. Les cordelettes dansaient et faisaient rire les bébés. Ce ne peut être vrai que lorsque le nouveau-né a déjà atteint deux ou trois mois.

voit qu'elle n'y peut suffire, elle lui viendra en aide. Néanmoins, on peut dire que la mère n'a plus besoin d'écraser le maïs (tlhokola) ni d'aller au puits (nhlobyeni) ni au foyer (tikweni).

103. Quand elle est devenue tout à fait grande, voici les prétendants qui viennent. Si on les agrée,[1] ils apportent l'argent du douaire. Ils l'achèteront en mariage (lobola) et feront tout ce qui leur plaît. Si elle est féconde, elle met au monde des enfants. De temps en temps, elle retourne au village de ses parents puis elle revient chez son mari. Ses enfants grandissent. Ils vont puiser son eau, couper son bois, labourer ses champs. Elle y va avec eux. Quand ils sont adultes, ils se marient. S'il y a un fils parmi eux, il va acheter une femme. Elle cherche ainsi une belle-mère pour son fils. Celui-ci alors sera vraiment un homme fait parce qu'il aura trouvé une belle-mère.

Quand les enfants sont mariés, la mère recommence à s'occuper de toutes les besognes qui lui incombent. Elle met tremper le maïs, elle l'écrase pour en faire sa pâte, elle va couper du bois et cuit ainsi sa bière (byala) ; elle prépare la bière légère (tlata boupoutchou), elle plâtre le plancher de sa hutte ; elle en fait autant à celle de sa belle-mère.

Voilà ce qu'elle fait jusqu'à ce qu'elle soit devenue vieille.

104. Quand elle est devenue très vieille, on lui donne à manger. On envoie ses petits-enfants lui porter de la nourriture. Quand ceux-ci ont faim, ils s'arrêtent en chemin et la mangent eux-mêmes. A leur retour, ils disent : « Nous la lui avons bien donnée. »

Le matin, on lui met un bâton dans la main et on l'aide à sortir de sa hutte pour qu'elle aille se réchauffer aux rayons du soleil.

Puis, lorsque la femme ronga a atteint un âge avancé, elle commence à ne plus voir, à ne plus entendre ; elle retombe en

[1] Les parents sont généralement disposés à permettre le mariage de la fille aînée. Trop de filles à la maison, c'est un encombrement, comme le dit l'énigme suivante (des Nkouna) :

Makouakoua mamberi ma lengelendza.
Banhwana baberi ba tata nhanga.

De même que deux gros fruits de kouakoua, quand ils sont près l'un de l'autre, s'empêchent mutuellement de mûrir, de même deux filles qui sont grandes et demeurent dans la hutte des célibataires ne se hâtent pas de se marier.

enfance. Tout ce qu'elle fait, c'est de se plaindre et de dire en pleurant qu'on la persécute.

Et voilà la fin !

105. Tel est le tableau véridique de l'évolution de la femme ronga, retracé par trois jeunes filles indigènes (Banayé, Nkoulounkoulou et Fatime). Elles racontent surtout ce qui concerne l'enfance dont elles venaient à peine de sortir : sur cette phase-là de la vie, elles donnent des détails touchants. Mais leur exposition est fort incomplète en ce qui concerne l'âge mûr, et nous allons ajouter certains traits importants dans l'existence de la femme avant le mariage, durant la vie matrimoniale et à propos du veuvage. Tel qu'il est, ce tableau nous prouve que la vie de la femme ressemble beaucoup à celle de l'homme et une bonne partie des descriptions du chapitre précédent s'applique aussi à elle.

II. *Avant le mariage.*

106. Notons que la jeune fille paraît être plus surveillée par ses parents que le jeune homme. On lui apprend les travaux des champs et de la cuisine ; on l'éduque jusqu'à un certain point, car il faut qu'elle soit bonne piocheuse et cuisinière habile pour trouver facilement un prétendant disposé à la payer !

107. Le mariage étant une affaire que l'on discute en famille, les vieux insistent en effet sur la nécessité de choisir une épouse ayant un bon caractère (ou cœur, mbilou) et du goût pour le travail. Les jeunes gens regardent davantage à la beauté corporelle et, disons-le en passant, on donne en général la préférence aux filles dont le visage est allongé. On dit d'elles : Elles sont belles ! elles ressemblent à une antilope (a kota mhala). D'une face large et lippue on dit : Elle est joufflue (a ni chinounou), elle ressemble à une truie (a kota ngolube). (App. VII.) Un teint clair est envisagé comme plus satisfaisant pour l'œil qu'une couleur noire d'ébène. C'est peut-être parce qu'il a une plus grande ressemblance avec la couleur blanche des Européens ou avec les nuances jaunes, olivâtres, huileuses des Asiatiques. Européens et Asiatiques sont tous appelés des *baloungo*, et ce mot-là n'est prononcé qu'avec respect. Les races auxquelles ils s'appliquent sont considérées comme supérieures.

108. Si une jeune fille n'est pas recherchée par les préten-

dants (loko a yaliwa), il y a différents moyens pour elle d'arriver quand même au mariage. Le plus innocent consiste à appeler un médecin possédant les drogues nécessaires pour donner de l'attrait aux délaissées! Il cuit une sorte de racine dans une marmite pleine d'eau jusqu'à ce qu'une abondante écume se produise et il en frotte tout le corps de la pauvrette. On dit alors qu'elle *paraitra* (a ta boneka), elle frappera les yeux de ceux qui, autrefois, passaient indifférents auprès d'elle. Le médecin l'aura rendue visible (a ta mu bonekisa) et on viendra la demander en mariage.

109. Toutefois, ce charme d'amour n'opère pas toujours. La délaissée ne peut se résigner au célibat : une fille qui ne se marierait pas, c'est inouï chez les Ba-Ronga. Elle usera donc de moyens moins honorables... Un beau jour elle s'enfuira de la maison, ira faire des propositions à un jeune homme (osana) et si celui-ci se laisse séduire par elle, il se sera constitué *voleur*. Ce sera un cas de mariage par enlèvement (tlhoubya) décrit au § 55. Les parents de la rusée viendront lui réclamer le douaire et il ne pourra pas se prévaloir du fait qu'elle l'a tenté pour refuser de s'acquitter de la dette qu'il a ainsi contractée.

III. *Durant la vie matrimoniale.*

110. Si, comme nous le verrons (§§ 201-207), l'épouse a presque toute la peine dans le ménage, ayant à labourer, cuisiner et s'occuper des enfants, on ne doit pas cependant se représenter la condition de la femme mariée comme un réel esclavage résultant du fait que les épouses ont été payées à leurs parents. Le douaire, comme nous le verrons, n'a pas, à l'origine, cette signification-là. D'ailleurs, posséder des champs beaux et grands, c'est un honneur et une gloire pour une mère de famille.

111. *Stérilité.* — Lorsqu'une femme n'a point d'enfant, on lui fait subir une cure spéciale (chilobekelo cha kou mou pfoula). Elle devra toujours boire une sorte de décoction en guise d'eau. Elle la mélangera avec sa bière. Il faudra qu'elle et son mari se l'administrent durant des mois. Si, malgré cela, elle n'enfante pas et que les autres femmes de son mari aient de la postérité, on dira qu'elle est stérile (chihiko). Mais, en général, son mari ne lui fera pas de reproches et ne l'en aimera pas moins.

112. *Les relations entre belle-fille et belle-mère* sont souvent

difficiles. Nous avons vu que, durant toute la première année, la nouvelle mariée doit cuire pour la mère de son mari et demeurer ainsi au ménage de sa belle-mère. Si celle-ci est peu aimable, elle profitera de la situation pour faire faire à la jeune femme tous les ouvrages ennuyeux. Cependant, au cas où les mauvais traitements deviendraient insupportables, la nouvelle mariée s'enfuira chez ses parents. C'est là sa grande arme aussi bien vis-à-vis de son mari que de sa belle-mère. Le mari ira la rechercher. Toute sa famille se réunira et on lui dira: « Ce n'est pas à cause de toi qu'elle a quitté le domicile conjugal; c'est à cause de ta mère qui lui fait la vie dure. » La belle-mère doit venir alors et avoir une explication avec les parents de la femme!

113. Au reste, au bout de l'année d'épreuve, la jeune femme entre dans son ménage. On lui « met une marmite sur le feu » (tlatlekela nhlambeto). Ce sera la sienne! Ses parents lui en font cadeau et viennent lui aider à labourer son champ. « Ils lui font son chez elle » (ba mou bangela kaya). Désormais, elle sera quelqu'un (*mimanyana*). La maison de son mari qui n'était encore qu'un *lao* (hutte de célibataire) deviendra un *yindlou* (hutte proprement dite).

Quant aux relations entre époux et épouse, il y aurait lieu de signaler aussi les querelles domestiques. Nous en parlerons plus en détail dans la deuxième partie, à propos de la polygamie. Nous ne traiterons ici que deux points.

114. *En cas d'adultère* (bombouyé) de l'un ou de l'autre des conjoints, que se passe-t-il ? La loi est excessivement sévère. Autant ce que nous appelons la fornication des jeunes gens non mariés est tolérée, nous dirions presque approuvée, autant l'infidélité d'un homme ou d'une femme mariée est blâmée et punie.

Si un mari a des doutes, des soupçons au sujet de sa femme, s'il voit qu'elle court les villages, va causer volontiers avec d'autres hommes, il ne fait semblant de rien, mais il choisit un ami auquel il fait part de ses craintes et il le charge de surveiller son épouse, sans qu'elle s'en doute. Celle-ci est fort habile pour fixer des rendez-vous à son amant qui vient l'attendre sur le chemin (tchémela ndlela) quand elle va puiser son eau ou couper son bois. Pour arriver à leurs fins, ils ont recours à une ruse. L'amant prétextera un voyage et dira aux siens qu'il sera absent jusqu'à tel ou tel jour. Sa maîtresse ira l'attendre dans

sa hutte avant la date fixée pour son retour et il reviendra pour ce moment-là, déjouant ainsi toute surveillance. C'est ainsi que s'établissent les relations illicites.

115. Mais si celui qui les surveille est habile et vigilant, il les surprendra bien, une belle fois. « Halo! Vous êtes pincés! » se dira-t-il. Il revient auprès du mari et lui fait savoir qu'il a réussi à les prendre en flagrant délit. L'amant a peut-être donné des cadeaux à la femme. S'il ne l'a pas fait, le mari envoie son épouse enlever quelque objet dans la hutte de l'adultère. Celui-ci la laisse faire. Elle revient avec sa couverture ou quelque autre objet lui appartenant. En possession de cette pièce de conviction, le mari trompé va trouver le conseiller dont il dépend et le prie de l'accompagner auprès du chef, au tribunal. Le chef convoque alors le conseiller qui doit veiller aux affaires de l'amant et l'envoie chercher le coupable. La confrontation a lieu. La femme, interrogée, raconte tout: combien de fois ils se sont rencontrés, où il l'a séduite, etc., etc. S'il nie, on exhibe l'objet qui prouve le délit. La femme le lui montre: « N'est-ce pas toi qui m'as donné ceci. J'avais beau te dire que j'étais mariée (wa nwenyi), tu me disais: Peu importe! Tu vois bien, maintenant! » Le chef ordonne alors à l'adultère de payer *tout un douaire*, 15-20 Liv. st. et il accompagne son jugement des considérations que voici: « Comment as-tu pu faire une chose pareille ? On sait bien qu'une femme ne refuse jamais les avances d'un homme. Mais nous sommes sur nos gardes sachant que l'adultère entraîne des procès (tindaba). Que n'as-tu pris une jeune fille, si tu en voulais! Tu n'aurais commis aucune faute, mais tu apprendras ce que c'est que de porter atteinte à une femme mariée! »

116. Le jugement ayant été prononcé, le conseiller du mari trompé s'en va trouver le conseiller du coupable. Celui-ci va réclamer l'amende. Les parents du condamné grondent l'adultère, l'insultent. « Tu vois bien! voilà tout cet argent perdu! perdu pour rien! Si au moins tu avais acheté une femme avec cette somme! Mais regarde: c'est une perte sèche! Nous te disions bien que tes mauvaises mœurs te conduiraient au malheur! » Si le séducteur n'a pas de quoi payer, il devra réunir toute sa famille et la supplier de lui venir en aide, car chacun est d'accord sur le principe suivant: Quant à la dette d'adultère, on ne doit pas manquer d'argent pour la payer (Nandjou wa bombouyé a ou pfoumalé).

Le malheureux paye son amende et il ajoute même une pioche pour *chasser* (hlongola) le conseiller qui a fait exécuter la sentence. Celui-ci la gardera pour prix de sa peine!

Voir § 2 ce qui se passe quand l'adultère n'est découvert qu'à la naissance de l'enfant.

117. Il faut remarquer ici que l'adultère est puni uniquement comme *délit social*. Le mari trompé force l'amant à payer parce qu'il s'est approprié un objet lui appartenant. L'objet lui-même, c'est-à-dire la femme, n'est pas punie davantage qu'une vache qu'un voleur aurait prise! Il se peut cependant que le surveillant établi par le mari s'accorde le plaisir de lui administrer une bonne bastonnade, lorsqu'il la surprend, mais c'est tout. La question de la pureté, de la chasteté ne joue pas le plus petit rôle dans toute cette affaire. Ce que nous appelons la « vertu» des hommes mariés n'est nullement estimé par leurs épouses. Celles-ci sont tout à fait indifférentes aux mœurs de leurs seigneurs et maîtres et il en est qui vont faire des propositions à des jeunes filles de la part de leurs maris. Cela les amuse et elles ne demandent pas mieux, la plupart du temps, que de les voir épouser une seconde, troisième ou même dixième femme!

118. (Voir App. VIII.)

III. *Après le mariage. Coutumes relatives au veuvage.*

119. Nous avons vu plus haut que, à la mort d'un homme important, le plus clair de l'héritage qu'il laisse (pfindla), ce sont ses *veuves*. Elles représentent un capital que, d'après les idées des indigènes, il serait absurde de laisser improductif. Il s'agit donc de les repourvoir de maris. Des lois de succession très précises règlent leur sort.

120. Dans les semaines qui suivent la mort du mari, se passeront deux actes préliminaires. Le premier, est celui qu'on appelle *la fuite dans la brousse*. La veuve quitte en secret le village mortuaire. Elle s'en va bien loin, jusqu'en des parages où elle est inconnue et là, elle s'abouche avec un individu quelconque, un homme de petite moralité, auquel elle se livre. Toutefois, il ne la rendra pas mère. Elle lui échappe, s'enfuit et s'en revient chez elle, persuadé qu'elle a « mené perdre son malheur» (lahla khombo). Elle s'est débarrassée de la malédic-

tion ou de la souillure qui étaient devenues siennes en suite de la mort de son mari.

121. Peu de temps après, un des parents du défunt, celui qui est l'héritier présomptif de cette femme, s'en vient auprès d'elle et lui remet un présent. C'est la coutume du *fambela* (proprement : venir pour faire des démarches vers quelqu'un). Il la prie d'aller le porter à ses propres parents à elle en leur faisant savoir que tel et tel est venu pour elle (manyana a ndi fambelile). Désormais, cet homme veillera sur elle. Il prendra soin de sa récolte, viendra lui faire visite au village du défunt. Mais elle ne quittera point sa maison avant une année entière. Elle labourera encore une fois *pour le mari mort*, et c'est seulement lors de l'adjudication dernière de l'héritage (ku hangalasa pfindla) qu'elle ira chez son nouveau maître et deviendra sa femme. [1]

122. Cette cérémonie définitive a lieu comme suit :

Les héritiers des veuves du mort sont ses propres frères ou les fils de ses sœurs, ses neveux (bapsyana). Cela se comprend : le douaire étant venu de la famille du mari, les femmes restent la propriété de cette famille. Ils convoquent les parents des veuves (bakonwana), et préparent pour le jour convenu de la bière en abondance. L'acte qui va se passer sera purement civil. On n'accomplira aucun sacrifice.

123. Dans une hutte à part, les héritiers se réunissent avec les parents des veuves. Le maître des cérémonies (qui, dans ce cas, n'est jamais le fils aîné, puisqu'il s'agit de ses *mères* et qu'il ne lui sied pas de discuter de leur mariage !), un frère du défunt, généralement, introduit la discussion par les circonlocutions habituelles de l'étiquette noire : « Voilà ! le deuil est fini ! Il faut régler les affaires ; mais moi, je suis un homme de peu d'importance ! Parlez, vous autres ! » — Un autre lui répond : « Nous sommes tes inférieurs ! Comment pourrions-nous terminer les affaires ? Dis-nous seulement ce que tu penses. — Eh bien ! répond-il, vous savez bien quel est celui qui a *fambela* (c'est-à-dire fait des démarches auprès de) la première des femmes : c'est tel et tel ; celui qui a *fambela* la seconde, c'est tel et

[1] On laisse probablement s'écouler ce laps de temps entre la mort du mari et la fixation définitive du sort de ses veuves, pour que les enfants qui, éventuellement, doivent naître à ses femmes durant les mois suivants, puissent venir au monde dans son village, sans trouble aucun.

tel. Qu'elles deviennent maintenant leurs femmes.... » Si aucune objection n'est faite, on va de l'avant. Il est rare qu'il se manifeste des oppositions, car l'opération délicate de régler le sort de chacune des veuves a été préparée par l'acte du *fambela.* Si l'épouse du défunt n'a rien voulu de celui de ses beaux-frères qui l'a *fambela*, elle le lui a dit plusieurs mois auparavant et a refusé son cadeau ; elle en a peut-être choisi un autre, ou même elle a jeté son dévolu sur un « moupsyana », c'est-à-dire un neveu, fils de la sœur du mort ou même, si personne ne lui plaît et qu'elle préfère demeurer seule et retourner dans sa famille, elle a restitué aux héritiers le douaire au moyen duquel elle avait été achetée.

124. La discussion épineuse terminée, les sœurs du mort (ou plus probablement celles des veuves) appellent celles-ci et leur font savoir ce qui a été décidé. Tous sortent de la hutte et l'on se range sur la place du village, hommes d'un côté, femmes de l'autre. La première des veuves est invitée à parler. « Mine, ndi dlé manyana », dit-elle, moi, je tue tel et tel..., c'est-à-dire je jette mon dévolu sur lui. C'est une manière curieuse de s'exprimer. Pense-t-elle au malheur de son mari et sous-entend-elle que la mort pourrait atteindre désormais son nouveau maître ? « Vous l'avez tous entendue », dit le maître des cérémonies à l'assemblée. « Oui ! » répondent les assistants. Les autres veuves prennent la parole tour à tour, déclarant quel est celui qu'elles ont *tué.* Cette proclamation, ainsi faite officiellement, les réjouissances, les libations, les chants et les danses commencent.

125. Si j'ai bien compris Tobane, le rôle des sœurs des veuves serait très considérable dans toutes ces transactions. Elles auraient le droit de s'opposer aux décisions des héritiers du défunt si elles croient devoir le faire. Cela provient sans doute de ce qu'elles représentent dans ce cas les familles qui ont reçu les douaires avec lesquels on a payé ces veuves. Leurs frères, à elles, ont pris femme au moyen de cet argent. Elles sont intéressées à ce que leurs sœurs veuves ne fassent pas de mauvais mariages qui aboutiraient à des ennuis sans fin pour leur propre famille. (Voir § 148, à propos des douaires.)

126. Quant aux veuves désormais remariées, elles repartent avec leur mère pour leur village natal et leur nouvel époux va les rechercher chez elles un des jours suivants en apportant de nouveau un cadeau pour les parents. Mais l'épouse obtenue par

héritage n'est nullement la propriété de l'héritier au même titre qu'une femme achetée. Elle demeure, au fond, la propriété du fils aîné du défunt. Elle n'est qu'une « femme pour le sommeil » (nsati wa borongo, nsati wa kou kandja). Les enfants qu'elle avait eus de son premier mari avant sa mort appartiendront non à son second mari mais au fils aîné du premier. Ceux qu'elle mettra au monde dans sa nouvelle situation ne seront pas non plus la propriété de l'héritier. Il est censé travailler encore pour son frère [1] (ou son oncle maternel) décédé et les fruits de cette sorte de demi-mariage iront, eux aussi, au véritable « hosi ya pfindla », chef de l'héritage, le fils aîné. Seule une des filles (une tête, nhloko yinwe), qui naitront de lui, lui appartiendra. Par contre, chaque soir, il aura l'avantage de recevoir sa marmite de nourriture de cette nouvelle femme!

127. Les femmes ronga peuvent changer de maris.... Je ne sais si elles en éprouvent une très grande douleur... Mais ce qu'elles conservent jusqu'au bout, c'est l'amour pour cette terre nourricière à laquelle, dès leurs premières années, elles ont fait produire le maïs, les arachides et les patates dont elles ont vécu. Si vieilles, si cassées qu'elles soient, elles veulent encore aller à leur champ, ensemencer là où elles ne moissonneront probablement plus. Leur champ, c'est leur vie.... et il me souvient avoir vu la vieille Élisabeth, mère d'un de nos chrétiens de Rikatla, une femme sur laquelle la civilisation n'avait exercé aucune influence, petit corps tout ratatiné, tout plissé de rides, tout tatoué, se traînant encore et jusqu'à ses derniers jours, à sa plantation où elle ne pouvait presque plus rien faire, s'affaissant dans la glèbe qui devait lui survivre et y demeurant comme pour satisfaire un instinct!

Heureuses celles pour lesquelles l'espérance d'une vie future illumine le soir de la vie si sombrement, si mélancoliquement décrit dans les compositions de nos jeunes filles Ronga!

[1] A remarquer la relation qui existe entre cette coutume et celle du lévirat, chez les Juifs, Deut. XXV.

DEUXIÈME PARTIE

La vie de la famille et la vie du village.

---

128. Après avoir suivi un homme, une femme de la tribu d'un bout à l'autre de leur existence, nous avons à considérer la vie de la famille et celle du village. Les deux sujets sont connexes. Dans la règle, en effet, un village (mouti) ne contient guère qu'une famille : le mari, le chef du village, ses femmes, ses enfants, occasionnellement ses frères cadets, des parents moins fortunés qui sont venus demeurer chez lui, et des vieilles, des veuves qui ne sont plus bonnes à rien. Dans un premier chapitre, nous examinerons le système familial des Ba-Ronga, leurs relations de parenté, les coutumes caractéristiques du douaire et de la polygamie qui déterminent toute leur vie sociale. Dans le second, nous passerons en revue, brièvement, certains traits de la vie telle qu'on la mène au village.

CHAPITRE PREMIER

La vie de la famille.

Relations entre les divers membres de la famille. Égoïsme des maris. Tendresse des parents. §§ 129-130.

Étrangeté des relations de parenté. Généalogie de Tobane. Ressemblances et différences entre le système familial ronga et le nôtre. Notion du « nouana », du « tatana »,

I. *Relations de parenté.*

129. Il n'existe pas une grande intimité entre le mari et sa femme. *Celui des armes* (wa matlharé), comme on appelle l'homme, n'est pas précisément plein d'attentions et de chevalerie pour *celle des paniers* (wa chihoundjou, c'est ainsi qu'il surnomme son épouse ; on devine sous cette qualification quelque mépris !) En thèse générale, le mari noir est un égoïste qui flâne le plus possible et se fait servir par ses femmes. Il existe deux ou trois contes qui mettent en relief ce triste côté du caractère des hommes. Chose curieuse : on les rencontre du Zambèze jusqu'à Delagoa et même au pays des Zoulou. (Voir : *Les Contes et les Chants des Ba-Ronga*, p. 260). Ils disent comment un mari, au temps de la famine, a réussi à se procurer de la nourriture et se l'est toute réservée, sans rien dire à sa femme et à ses enfants ; il se gobergeait tous les jours dans une cachette, tandis que sa famille mourait de faim. Mais la mère, qui était avisée, le découvrit en train de savourer ses bons petits repas. Elle enleva la gazelle qu'il se disposait à manger et l'apporta à ses enfants. Mais elle garda les os de la bête comme pièce de conviction et, lorsque la famine eut cessé, elle convoqua ses parents et ceux du mari et leur raconta toute l'histoire, exhibant, pour terminer, les ossements qui prouvaient l'égoïsme

épouvantable de l'homme. Alors elle se sépara de lui et il resta seul, sans femme et sans enfants. Cette histoire est caractéristique. J'ai pu, dans une certaine occasion, m'en rendre compte. Un jeune homme de mes domestiques, se trouvant en ma présence avec toute la troupe des garçons et des filles de notre maison, commença à se moquer, je ne sais trop pourquoi, de « celles aux paniers. » L'une des jeunes filles, prompte comme l'éclair, lui rabattit le caquet en racontant l'histoire de l'ingratitude de « celui aux armes » !

130. A part cela, il faut reconnaitre que le Ronga est essentiellement bonhomique. Il désire la paix et sait être bon père, sinon époux dévoué. J'ai vu souvent des papas noirs portant leurs petits enfants dans leurs bras avec un air de grande tendresse. L'homme mange à part sa ou ses marmites et, en général, la femme prend son repas avec les enfants. Mais on voit souvent le père appeler ces derniers et partager sa pitance avec eux. On dit alors qu'il a de la bonté (a ni chibéna). La douceur, le support sont donc, sinon toujours pratiqués, du moins approuvés et admirés.

Entre membres d'une même famille (machaka) on se prête volontiers secours, on se fait des cadeaux, on s'aide dans les mauvais moments. Sous ce rapport-là, les devoirs qu'impose la parenté sont généralement bien reconnus, et on s'en acquitte avec largeur (sauf vis-à-vis des vieillards, comme nous l'avons vu plus haut). Cette générosité contraste avec la dureté de cœur, l'absence d'humanité que l'on constate souvent dans les rapports des individus non apparentés les uns avec les autres. Une énigme caractéristique exprime crûment cette vérité :

> Ba banana hi mondlo wa mhounou...
> Ba nyekana hi chisaka.

De même qu'il serait répugnant de se frapper les uns les autres avec un ossement humain, de même on ne se fait de cadeaux qu'entre parents. Ce serait une absurdité, une folie d'en faire à des étrangers !

131. Mais nous avons à considérer les relations de parenté non seulement au point de vue moral, mais surtout *au point de vue social*. A cet égard, en effet, les Ba-Ronga les envisagent d'une manière très différente de nous, et l'étude de leurs notions,

dans ce domaine, conduit aux résultats les plus curieux, les plus inattendus. Que dire, en effet, des lois que voici : De tous tes parents, celui que tu dois le plus craindre, c'est la femme de ton beau-frère. Aie un respect profond pour ton oncle paternel (le frère de ton père) ; mais, à l'égard de ton oncle maternel (le frère de ta mère), tu peux tout te permettre. L'épouse de ton oncle maternel, tu n'as pas besoin de la craindre, c'est ta femme ! Tu peux même te laisser aller à des privautés avec elle. Ton oncle, mari de la sœur de ton père, n'est qu'un parent fort éloigné. Si tu es une fille, tu peux même l'envisager comme un prétendant éventuel, etc.

132. Comment une conception des relations de parenté aussi éloignée de la nôtre a-t-elle pu se produire ? Il est deux coutumes qui forment le fondement de l'édifice social de la tribu et grâce auxquelles ces idées étranges s'expliquent parfaitement bien : le mariage par achat (ku lobola) et la polygamie. Ce n'est pas à dire que tout, dans le système familial des Noirs, puisse jamais nous devenir clair comme de l'eau de roche... Leurs notions de parenté sont un véritable grimoire que je ne prétends certes pas avoir déchiffré jusqu'en ses plus obscurs recoins. Mais, à cette énigme, il y a une clé et cette clé, ce sont les deux coutumes que nous venons de mentionner et qui seront étudiées pour elles-mêmes ci-dessous.

133. Pour rendre quelque peu compréhensible ce sujet très difficile en soi, il est nécessaire de se familiariser avec les divers termes au moyen desquels les Ba-Ronga décrivent les relations de parenté. Ces termes sont loin d'être équivalents aux nôtres. Certains des nôtres disent beaucoup plus que les mots par lesquels nous les traduisons en ronga et vice versa. Cependant, il y a jusqu'à un certain point correspondance entre les termes français et ronga et nous partirons de ces significations communes pour montrer ensuite en quoi consiste la différence. Pour illustrer ces diverses appellations et les expliquer d'une manière concrète, nous allons prier Tobane de nous fournir sa généalogie et nous lui demanderons par quels termes il désigne ses parents aux divers degrés. Que le lecteur veuille bien jeter un coup d'œil sur cette généalogie (§ 134) et sur le § 135 qui la complète. Il est nécessaire d'avoir compris la succession des sept générations qu'elle contient pour suivre la démonstration que nous allons faire.

134. GÉNÉALOGIE DE TOBANE ET DE SA FAMILLE[1]

Nos des générations.							
1				NKWANGANA			
2				TOBANE I			
3				CHITSIMBO			
4	MAGOUGOU épouse trois femmes :				NKALÉ épouse deux femmes :		
	a) **Nouachihoni.**	*b)* **Méchikombo.**		*c)* **Méchihari.**	*a)* **Matchini.**	*b)* **Boutcha.**	
5	TLÉZÉ NTLAKAPFOU Morts sans postérité.	MAGALÉ mort sans p.	TOBANE II qui épouse **Nouachinouana.**	**Toumbane** mariée à CHINKANYANA.	**Mangapfane** mariée à NKANYI	**Nouatchabane** mariée à CHIBITI	**Nouamayalatchama.**
6			MASOUSOULE	NOUAKAPEN	**Nouabamo** mariée à un Asiatique.		
7					NDOUMANE		

135. A noter en outre que : Méchikombo, mère de Tobane, a pour frères Chigoualati et Mahuayi, et pour sœur Boudioulou. Chigoualati a pour fille Mentchalé.

Nouachihoni, première femme de Magougou, a pour frère Madyondjo et pour sœur Ntoungouène. Nouachinouana, femme de Tobane, est fille de Domingo et de Mankoukouane. Elle a pour frère aîné Tlabanyana, lequel épouse Moulati[2], et pour sœur cadette Mapfindlène qui est épousée par Marengou.[2] Nouambomou[2] est le frère cadet de Tlabanyana (et de Nouchinouana). Il épouse Sikouai.[2]

[1] Les noms en lettres capitales sont ceux des hommes ; ceux en lettres grasses, ceux des femmes.

[2] Ces noms sont introduits ici pour les besoins de la cause.

136. Examinons tout d'abord les relations de parenté du sang puis celles de la parenté par alliance. Notre homme, celui qui va servir à la démonstration, c'est *Tobane II*, l'un des membres de la cinquième génération.

1. Relations de parenté du sang.

Tobane II est *nouana* (fils) de Magougou, qui est son *tatana* (père) et de Méchikombo qui est sa *mamana* (mère).

Il est *ntoukoulou* (petit-fils) de Chitsimbo, qui est son *kokouana* (aïeul).

Il est *ntoukoulou wa chikandatcholo* (arrière-petit-fils) de Tobane I, qui est aussi son kokouana (aïeul).

Il est *ntoukoulou wa chikandamirombo*[1] (arrière-arrière-petit-fils) de Nkouangana, son kokouane (aïeul).

Il est *tatana* (père) de Masousoule.

Il est *nouna* (mari) de Nouachinouana (sa femme, *nsati*).

Il est *makwabo* (frère, etc.) de Magalé.

Il est *moupsyana* (neveu par la sœur) de Chigoualati, Mahuayi et Madyondjo (ses *maloumé*).

Telles sont les relations fondamentales de parenté. En apparence, elles sont les mêmes que chez nous. Mais ce n'est là qu'une apparence. Si ces termes correspondent à certains égards à leurs équivalents français, ils disent encore beaucoup plus. Voyez plutôt :

137. Notion du *nouana*. Le *nouana* (fils), ce n'est pas seulement le fils né directement de l'union d'un père et d'une mère. Tobane est aussi *nouana* de Boudioulou, la sœur de sa mère Méchikombo. Il appelle par conséquent aussi cette femme-là (qui, à notre sens, est sa tante maternelle) *mamana* (mère). Pour une femme donc, le neveu par la sœur est un fils et, d'autre

[1] Ces deux curieux termes sont difficiles à expliquer. D'après les uns, le mot Chikandatcholo, l'arrière-petit-fils, signifierait : celui que l'aïeul met sur son genou (il plaçait le fils et le petit-fils sur la cuisse), et Chikandamirombo serait l'arrière-arrière-petit-fils que le vieillard met sur ses pieds !... Ainsi disent les uns. Cette explication ne manque pas de pittoresque ! D'après Tobane lui-même, le dernier terme, contenant le mot mirombo, parent de la racine rombe, burombe, signifiant *orphelin*, désignerait autre chose : l'aïeul de ce descendant au quatrième degré serait celui auquel on ne peut penser qu'avec les sentiments de l'orphelin, car on ne l'a jamais vu ! Il est mort sans doute avant la naissance de son arrière-arrière-petit-fils ! Nous ne tranchons pas en faveur de l'une ou de l'autre de ces deux explications.

part, la tante, sœur de la mère, est une mère pour ce neveu.

Tobane est aussi *nouana* de toutes les femmes de son père, *ses mères par alliance ou de par la polygamie*, dirions-nous. Allons même plus loin : non seulement Nouachihoni, première femme de Magougou, est sa mamana, mais il appellera même de ce nom la sœur de Nouachihoni, Ntoungouène, sa tante maternelle de par la polygamie. Il est encore *nouana* de la sœur de son père, sa tante paternelle, qu'il désignera sous le nom de *rarana*. Toumbane, par exemple, est la rarana de Masousoule.

Du côté des hommes, il est *nouana* de Nkalé, frère de son père, qui est envisagé comme son *tatana*, comme un père : tous les oncles paternels sont des pères. De plus, il appellera aussi de ce nom les maris de ses tantes maternelles, ceux qui ont épousé les sœurs de sa mère (Masousoule versus Marengou), dont il est considéré comme étant le fils ; même les frères de ces oncles maternels par alliance seront ses *pères*. Enfin le cousin germain, fils de la sœur de son père, sera encore nommé son père. Par contre, l'oncle qui a épousé la *rarana*, la sœur du père, l'oncle paternel par alliance, n'est nullement un père. Il n'est qu'un *namo*, mot qui représente un degré de parenté beaucoup moins étroit et qui comporte beaucoup moins de respect que celui de tatana. Masousoule est *namo* ou *namokoulobyé* de Chinyakana et pas du tout son *nouana*.

138. Notion du *maloumé* et du *moupsyana*. — Quant à l'oncle, *frère de la mère*, il n'est pas non plus un père. Il est désigné par le terme de *maloumé* (oncle maternel) et son neveu, fils de sa sœur, est son *moupsyana*. Un maloumé plus éloigné, c'est le frère des mères par polygamie. Un autre, c'est le cousin germain de la mère, car (comme nous le verrons) cousin germain ou frère, c'est la même chose. Ainsi Chigoualati et Mahuayi, frères de Méchikoumbo sont les vrais *maloumé* de Tobane. Mais Madyondjo, frère de Nouachihoni, est, lui aussi, un *maloumé*, et Tobane est leur *moupsyana* à tous. Ndoumane envisage aussi comme son maloumé Masousoule, qui est le cousin germain de sa mère Nouabamo. Cette relation-là est très libre. L'oncle maternel représente la bonté, la grâce, la faiblesse, vis-à-vis de son neveu, lequel ose tout lui faire (a nyenyela hikwapsou kou maloumé). C'est plutôt l'oncle maternel qui craint son neveu !

139. Chose plus étrange encore, la femme de ce *maloumé* n'inspire aucune crainte (chitchabo) à ce neveu. Loin de là. Il l'appellera *nsati*, ma femme, et elle l'appellera *nouna*, mon mari. Ils ont le droit de s'amuser ensemble... comme des fiancés! (a mu tamela mabele). Quand le *mupsyana* viendra faire visite chez son *maloumé*, il ira toujours chez telle de ses femmes qu'il préfère, faisant déposer sa natte dans la hutte de cette tante, fort peu tante... puisqu'elle est une épouse présomptive.

140. *Raison de ces étrangetés.* — Par ces derniers mots, nous laissons entrevoir déjà l'explication de ce droit familial, en apparence étrange. A nos yeux, toutes ces particularités résultent, en dernier ressort, du fait de la polygamie. Un homme songe toute sa vie à augmenter le nombre de ses femmes; les relations qu'il entretient avec ses parentes sont toujours dictées par la possibilité ou la non possibilité qu'elles deviennent ses épouses. Il y pensera toujours, d'autant plus que ces femmes, en vertu du douaire payé, sont une propriété dont les ayants droit hériteront, si elles deviennent veuves. Chaque homme possède donc un droit à épouser certaines des femmes de sa parenté et il fait dépendre de ce droit son attitude à leur égard, le plus ou moins de respect qu'il leur témoigne, le terme même par lequel il les désigne.

141. 1. Prenons le dernier cas que nous venons d'exposer, le plus simple et le plus frappant de tous. Pourquoi un jeune homme traite-t-il la femme du frère de sa mère si cavalièrement? Pourquoi se permet-il de réelles privautés à son endroit? Parce que si le *maloumé*, l'oncle maternel, meurt, ce jeune homme, son *moupsyana*, est l'héritier possible de sa veuve. Nous l'avons vu à propos de l'adjudication de l'héritage: les *bapsyana* (pluriel de moupsyana) sont, avec les frères du défunt, les ayants droit à sa veuve (§ 122).

142. 2. Tout autre sera l'attitude du jeune homme vis-à-vis de ses autres tantes, à savoir la sœur de son père (rarana), et de la sœur de sa mère (mamana) qui sont du même sang que lui et qu'il n'oserait jamais songer à épouser.

143. 3. Le jeune homme envisagera toutes les femmes de son père comme ses mères et même il appellera de ce nom (très respectueux) les sœurs de ces mères par alliance. Mais, comme il n'y a aucune communauté de sang entre lui et elles, son attitude à leur égard diffère de celle qu'il a vis-à-vis de ses véritables

tantes. Il serait possible, en effet, qu'il épousât quelque jour telle d'entre elles. Mais *tant que son père vit* elles demeurent ses mères, soit parce qu'elles sont réellement mariées à son père, soit parce que, si elles sont célibataires, le père du jeune homme possède le premier droit à les épouser et il est interdit au fils d'y penser. Il est, en effet, entendu qu'un homme se réserve volontiers de « lobola » les sœurs de ses femmes. A la mort du père, le fils peut hériter d'une de ses *mères*, naturellement pas celle qui l'a enfanté. Cela arrive si (ce fait est très fréquent) le père dans son âge mûr a épousé une toute jeune fille. Celle-ci se trouve être à peu près du même âge que le fils héritier. Mais on comprend que le fils conserve, durant la vie de son père, une attitude de respect à l'égard de toutes ses épouses. S'il en était autrement, il blesserait son père. Il attenterait à ses droits.

144. 4. Pourquoi appelle-t-il ses oncles paternels des pères ? Parce que, au décès de son propre père, ils seront les premiers ayants droit à sa mère devenue veuve. Tous ceux qui partagent ce privilège avec eux devront être aussi appelés *pères* : tout d'abord les *bapsyana* de son père, c'est-à-dire les fils de la sœur de son père lesquels, à notre point de vue, sont de purs cousins;[1] puis aussi les maris de ses tantes maternelles (les hommes qui ont épousé les sœurs de sa mère), car ceux-ci sont envisagés aussi comme frères (bamakwabo) du père. (Voir ci-dessous.) Les frères de ces derniers étant leurs héritiers, pouvant, par conséquent, épouser la tante maternelle si elle devient veuve, sont dans le même cas que l'oncle maternel par alliance : ils sont aussi des *tatana*.

Il arrive que souvent un *tatana* (père) est moins âgé que son nouana. On jugera, par ces quelques exemples, de la complexité des relations de famille ! C'est la coutume de la polygamie qui a créé cet état de choses.

145. Notion du *makwabo*. — Tous les enfants du même homme

[1] Cette particularité m'explique un incident qui s'est passé entre un jeune homme et une jeune fille de nos domestiques : Nous croyions que le premier avait un goût marqué pour la seconde et nous surveillions ces deux amoureux, quand, un beau jour, la fille vient nous annoncer toute souriante que le garçon (son cadet !) était son père ! Il paraît qu'en discutant de leurs relations de parenté, ils avaient découvert cette....heureuse circonstance. Dès lors, nous n'eûmes plus l'idée qu'ils pourraient se marier : celle à laquelle le garçon aurait eu droit, c'est la mère de la jeune fille, qui était une femme de cinquante ans !

sont frères (bamakwabo), soit qu'ils proviennent d'une seule mère, soit que leurs mères soient différentes. Le premier-né s'appelle *nouana wa matiboula*. (Sens probable : celui qui a fait le chemin.) Dans la famille de Tobane, c'était Magalé. Il est « nouana wa matiboula » de Méchihoni et Tobane est son cadet (*ndjisana*). L'aîné se nomme *nondjoua*. Celui qui a le droit à ce titre c'est, non pas nécessairement le premier-né, mais le premier-né de la première femme.

Le *nondjoua* s'appelle aussi *hosi*, c'est-à-dire chef. Dans la famille de Tobane, le frère premier-né était Magalé, fils de Méchikombo, mais le vrai nondjoua, le hosi, le chef des frères, héritier des droits de Magougou, c'était Tlézé, lequel était cependant né après Magalé. Sa supériorité provenait du fait que sa mère Nouachihoni était la femme officielle, la première femme de Magougou.

Outre les frères et sœurs, fils et filles du même père, on nomme aussi *bamakwabo* tous les cousins germains, issus de germains, jusqu'à la cinquième ou sixième génération. Masousoule est makwabo de Nouakapen (son cousin germain par deux antécédents) de Nouabamo (sa cousine germaine par un seul antécédent), de Chibiti (son cousin issu de germain), etc. La notion de *cousin* n'existe pas en ronga. Enfin, Tobane appellera aussi *makwabo* son beau-frère Marengou (qui a épousé Mapfindlen, sœur cadette de sa femme), car tous deux ont pris femme dans la même famille. Tobane est l'aîné, le supérieur (hosi) de Marengou, car il a épousé la fille aînée.

Mais les autres beaux-frères et belles-sœurs ne sont point du tout considérés comme des frères ! Loin de là. Nous allons voir pourquoi.

2. Relations avec les beaux-parents.

146. Une loi capitale, fondamentale, régit le mariage : on doit acheter l'épouse. Le contrat matrimonial est donc une affaire d'argent. Or les Noirs sont très défiants et très durs dans les questions de propriété. Cet élément de négoce, qui fait partie intégrante des transactions matrimoniales, introduit entre les familles des conjoints une gène particulière. On s'appelle les uns les autres *bakonouana* et on ne peut prononcer ce mot sans un sentiment de malaise, presque de crainte. *Domengo* et *Mankoukouane*, le père et la mère de Nouachinouana, femme de Tobane,

sont déjà les beaux-parents de celui-ci (bakonouána); le mari de leur fille éprouve pour eux un grand respect. Cependant il a encore une certaine tendresse à leur égard et s'appellera parfois leur *nouana*, fils (bien qu'officiellement il soit leur *mokonouana*).

147. Le *grand mokonouana*, celui pour lequel on n'éprouve que de la crainte, si ce n'est même de l'éloignement, c'est la *femme du frère de l'épouse*. Tobane envisage de cette façon Moulati, la femme de Tlabanyana, frère de Nouachinouana. Quand il la rencontrera sur le chemin, il se hâtera de se retirer pour lui faire place. Jamais il ne mangera dans la même assiette qu'elle! C'est une familiarité qu'il n'oserait se permettre. Il ne lui parlera qu'avec contrainte. S'il arrive auprès de sa hutte, il n'y entrera pas, mais s'accroupira à la porte, saluera d'une voix tremblante, et partira plus loin. Partout ailleurs que chez cette belle-sœur, il aurait pénétré comme chez lui et, sur le sol, on aurait étendu une natte à son intention en le priant de s'y asseoir. Néanmoins, à l'occasion, il tuera une chèvre pour elle; ils se feront mutuellement de beaux cadeaux. C'est que le sentiment qu'ils éprouvent l'un pour l'autre n'est, en aucune façon, de la haine: c'est une crainte réciproque [1] (kou tchaba), une crainte mystérieuse. Pourquoi cela? En voici la raison bien simple, donnée par les indigènes eux-mêmes.

148. Supposons que Tobane ne s'entende plus avec sa femme. La vie en commun leur devient insupportable : ils font prononcer leur divorce. Le chef autorise la femme à prendre les enfants, et le mari à réclamer le douaire qu'il a payé pour elle. Il s'en va donc chez Domengo et lui dit: « Rends-moi mon argent et reprends ta fille. » Or cet argent, ces bœufs, ces pioches, Domengo ne les a plus. Il s'en est servi pour procurer à son fils Tlabanyana une femme, Moulati. Cependant le cas est pressant. Domengo devra défaire le mariage Tlabanyana-Moulati. Il revendra celle-ci à ses parents, et, ayant retrouvé le douaire, le rendra à Tobane. Ainsi il existe entre les ménages Tobane-Nouachinouana et Tlabanyana-Moulati une relation de dépendance mutuelle. Ce qui se passe dans l'un a son contre-coup dans l'autre et il suffit de cela pour qu'on se craigne affreusement les uns les autres.

[1] Il paraît que cette crainte entre *bakonouana* est encore plus accentuée dans les clans du Nord que chez les Ba-Ronga. Là-bas, s'ils se rencontrent par hasard sur la route, ce sera envisagé comme un malheur.

149. *Sikouai*, femme de Nouambomou, frère cadet de Nouchinouane, est aussi une grande *mokonouana* (moukonouana mounéné), car, éventuellement, son mariage pourrait aussi sombrer avec celui de Tobane.

150. Par contre *Mapfindlène*, sœur cadette de Nouachinouana, n'est qu'une *namo*, une belle-sœur entendue à notre manière. Tobane n'aura aucun égard particulier pour elle, non plus que pour Marengou, le mari de Mapfindlène, qu'il appellera même *makwabo*, son frère ; car les bouleversements dans le ménage Tobane-Nouachinouana ne produiront aucun contre-coup dans celui de Mapfindlène. De même, si Mapfindlène se divorce d'avec Marengou et que Domengo doive rembourser son douaire à son gendre, il n'ira pas s'adresser à Tobane. Tobane n'est pas en cause. Son contrat de mariage avec Nouachinouana ne souffrira nullement du malheur de Mapfindlène. La seule chose que Domengo puisse lui demander dans un cas pareil, c'est de lui venir en aide, tout bénévolement, en lui fournissant un douaire, — auquel cas Mapfindlène deviendra la femme de Tobane, en sous-ordre, son aînée Nouachinouana demeurant la première en date et en dignité.

Ainsi les vrais *bakonouana*, ce sont les épouses des beaux-frères. Quant aux frères et sœurs de la femme, ils seront simplement des *namo* (pl. tinamo). [1]

3. Tableau des relations de famille.

151. Pour résumer ce chapitre si compliqué des relations de parenté chez les Ba-Ronga, nous allons encore faire le tableau des termes divers qui les désignent en les classifiant et en indiquant toutes leurs significations. Il y en a de deux sortes : Les uns vont par paires qui se correspondent (tatana et nouana, par

[1] Néanmoins il semble que la crainte éprouvée pour les « vrais bakonouana » s'étende à tous les beaux-parents, même au père et à la mère de l'épouse, si des difficultés se produisent. A propos de ces relations de parenté par alliance, j'ai vu à Natal une curieuse photographie de mœurs zoulou représentant deux scènes successives. En haut, on voit un homme arriver d'un air insouciant, les bras ballants, tenant son bouclier à la main et s'approchant d'une hutte... En bas, on l'aperçoit de nouveau ; il a fait quelques pas et a découvert une femme que la hutte dérobait à ses regards et qui est assise devant sa porte. Aussitôt il lève son bouclier à la hauteur de sa tête et cache sa figure comme s'il était terrifié par cette vue... Il peut craindre, certes, car cette femme assise c'est son « mokonouana » !

exemple), le premier indiquant une supériorité par rapport au second; les autres expriment une relation réciproque, le même terme servant à désigner les deux parents (namu, makwabo, etc.). Nous ne prétendons pas être absolument complet, mais ce tableau contiendra en tout cas l'essentiel sur ce sujet très compliqué.

152. A. *Relations de correspondance.*

Tatana (père) (correspond à *nouana*), c'est mon père [1], proprement dit, le frère de mon père, l'oncle mari de la sœur de ma mère; les frères de l'oncle mari de la sœur de ma mère; mon cousin germain, fils de la sœur de mon père (en un mot le mari et les héritiers éventuels de ma mère).

Mamana (mère) (correspond à *nouana*), c'est ma mère proprement dite; les autres femmes de mon père (ses bakatakoulobyé); la sœur de ma mère, les sœurs de mes mères par alliance. Par extension: la mère de mon épouse.

Rarana (tante paternelle) (correspond à *nouana*), c'est la sœur de mon père. C'est une sorte de féminin de *roro,* mot ancien pour désigner le père (père féminin!).

Nouana (fils) (correspond aux trois précédents), c'est mon fils, ma fille proprement dits; mon neveu, ma nièce, enfants de mon frère; le fils de la sœur de ma femme; (je suis un prétendant éventuel de sa mère et son père m'appelle frère); le fils de la sœur de la femme de mon frère; (chez nous il n'est nullement envisagé comme parent); le fils du frère de ma mère; (je pourrais épouser la femme de ce *maloumé;* donc son fils est éventuellement mon fils).

Kokouana (aïeul) (correspond à *ntoukoulou*), c'est mon grand-père, ma grand'mère et mes autres ascendants en ligne directe, ce sont aussi mes grands-oncles (frères de mon grand-père) et mes grand'tantes. (Voir plus haut les noms des divers kokouana.)

Ntoukoulou (petit-fils) (correspond au précédent), ce sont mes petits-fils en ligne directe et aussi mes petits-neveux (par mon frère). Ces deux termes, comme aussi celui de nouana, s'appliquent aux deux sexes.

Nouna (mari) (correspond à *nsati*), époux de la femme; par extension: pour une femme, le neveu, fils de la sœur de son mari.

[1] Nous supposons que celui qui parle est du sexe masculin.

Nsati (femme) (correspond à *nouna*), femme de l'époux ; par extension, épouse du frère de ma mère.

Maloumé (oncle maternel) (correspond à *moupsyana*), frère de ma mère, cousin germain de ma mère ; frère de ma mère par alliance.

Moupsyana (neveu) (correspond à *maloumé*), neveu d'un homme, fils de sa sœur. Il est *moupsyana* de l'homme et *nouna* de sa femme ! neveu à la mode de Bretagne, c'est-à-dire pour un homme le fils de sa cousine germaine ; fils de la co-épouse de la sœur.

Nondjoua, aîné, correspond à *ndjisana*, cadet.

Nondjoua, aînée, correspondra à *nhlantsa*, cadette, si les deux sœurs sont toutes deux mariées au même individu, l'aînée étant première femme, la cadette femme en sous-ordre.

153. B. *Relations de réciprocité.*

Makwabo, frères, cousins germains, issus de germains, etc., par le père seul ou par le père et par la mère. Beau-frère : celui qui a épousé la sœur de l'épouse.

Namo, beaux-frères (un homme et les frères et sœurs cadets de sa femme ; ou même un homme et son véritable beau-frère) ; mari de la sœur du père. (Il est *namo*, parce qu'il pourrait, cas échéant, épouser sa nièce, fille du frère de sa femme) ; les enfants des beaux-frères de cette catégorie-ci.

Nhombé, belle-sœur, terme qu'emploient l'épouse et la sœur du mari pour s'appeler l'une l'autre ; (mot équivalant à *namo*, mais désignant la relation entre personnes du sexe féminin).

Nwingi, belle-mère et belle-fille.

Moukonouana, beaux-parents, avant tout un homme et la femme qui a été achetée avec son douaire par son beau-père pour son beau-frère, puis nom général donné à tous les beaux-parents et plus spécialement aux pères et mères et aux frères et sœurs aînés de la femme.

Nkata, terme plus ou moins familier désignant l'époux et l'épouse.

154. Disons pour terminer l'examen de ces termes qu'ils sont souvent employés entre étrangers dans les salutations en usage. Je dirai à un vieux que je rencontre : « Chawani ! kokouana ! » Il me répondra : « Chawane ! ntoukoulou. » A une femme d'âge mûr, je dirai : mamana, etc. Je me suis entendu saluer une fois par le mot de nkata par des femmes. Sur quoi

un de nos évangélistes s'est mis à les gronder! Une mère en quête de gendres saluera un jeune homme en lui disant : mokonouana.... pour lui donner des idées de *lobola* sa fille! Mais cet emploi des termes de parenté n'est qu'une affaire de politesse et n'a aucune portée juridique.

II. *Prohibition du Mariage.*

155. D'après l'exposé des relations de parenté que nous venons de faire, le mariage est interdit entre les *nouana*, les *tatana* et *mamana* proprement dits et la *rarana*. Il est prohibé naturellement entre *ntoukoulou* et *kokouana*, entre *bamakouabo* et entre *bakonouana* (du moins entre les véritables bakonouana). Il est permis entre *tinamo* et entre le *mupsyana* et la femme de son *maloumé*.

Toutefois, dans ce domaine, les prescriptions du droit ne sont point absolues, et, pour comprendre ces diverses prohibitions, il faut considérer les raisons qui les dictent.

156. Il est des prohibitions qui sont dues à la *parenté du sang*. Le mariage entre certains individus constituerait un inceste, et les Ba-Ronga en ont une notion très claire. Le père n'épouse pas sa fille, ni le fils sa mère (qui l'a enfanté), le frère n'épouse pas sa sœur [1] (qu'elle le soit par un seul ou par les deux parents) parce qu'ils sont *lichaka linué*, c'est-à-dire une même race. Il en est de même du neveu et de sa tante paternelle ou maternelle, de la nièce et de son oncle paternel ou maternel (maloumé).

157. Mais il est des prohibitions qui ont probablement une autre raison. Les *bamakwabo* ne doivent pas se marier. Cette loi ne s'applique pas seulement aux frères et sœurs proprement dits, mais à tous les cousins et cousines du quatrième, sixième, huitième et dixième degrés même ; au fond, pour peu que l'on puisse retrouver encore un ancêtre commun à deux individus, il leur est interdit de s'épouser. Voilà un principe de droit matrimonial fort sévère et qui dépasse de beaucoup par son caractère absolu ceux de nos législations les plus étroites. C'est déjà une raison de croire que l'interdiction n'est pas dictée par

[1] Il est un proverbe qui dit :
« Tiba léchi, nambé chi chonguilé, afaka u nga ti osana na ye. He makwenu.
Dis, quel est l'être auquel tu ne feras pas de proposition de mariage quand même il serait très beau... ? C'est ta sœur.

des considérations de communauté du sang seulement. Deux faits viennent appuyer cette hypothèse.

158. 1° Lorsqu'on est parent, *par les mères*, le mariage est moins sévèrement défendu. Lorsque quatre générations se sont succédé, les vieux permettent aux jeunes de convoler. Par contre, lorsqu'on est parent *par les pères*, l'article de loi que nous mentionnions tout à l'heure est scrupuleusement observé.

159. 2° Lorsqu'il s'agit du mariage des chefs, ce principe est totalement ignoré. Nouamantibyane, chef de Mpfoumo, épousa, comme nous le verrons plus loin, Mimalengane, de Matolo, et c'était sa tante à la mode de Bretagne, c est-à-dire selon les idées des Noirs sa *mamana* ou sa *rarana* (cousine germaine de son père). Si l'on n'avait en vue qu'une loi naturelle, une précaution destinée à préserver la race des dangers physiques d'unions trop rapprochées, on devrait y tenir d'autant plus lorsqu'il s'agit de la famille royale à laquelle est lié l'avenir de tout le pays.

160. Il existe donc une autre raison qui a inspiré le droit indigène dans ces prohibitions-là. Et cette raison, elle nous est encore et toujours fournie par la coutume du douaire. Supposons (cas impossible) que Tobane épouse sa cousine Nouamayalatchama, fille de Nkalé, lequel est le frère de son père Magougou. Magougou payera le douaire à son frère Nkalé. Mais si cette union tourne à mal et que le divorce intervienne, Magougou ira réclamer son bien, ses bœufs ou ses pioches à Nkalé. Celui-ci, s'il ne les possède pas, demandera à son frère lui-même (son pourvoyeur en titre) de lui aider... et ainsi on arriverait à ce résultat absurde que le père du mari devrait s'adresser à lui-même pour rentrer dans ses fonds! Ou bien il devrait refuser à Nkalé de prêter l'oreille à sa requête légitime. La *bouchaka*, c'est-à-dire le sentiment naturel de la bonté entre parents, disparaîtrait et, selon le principe juridique du droit natif: *afa bokonouana byi ta dlaya bouchaka*, c'est-à-dire *la relation de parenté par alliance tuerait la relation de famille*. Voilà le grand obstacle au mariage entre consanguins descendants d'individus qui sont frères. On comprend maintenant pourquoi la loi n'est pas si stricte quand il s'agit de jeunes gens parents par les mères. Ici la question du douaire ne se présente pas. Elle n'existe pas non plus dans les mariages officiels des chefs, car le douaire leur est fourni non par la famille mais par la nation. (Voir § 256.)

161. Mais comment empêcher un garçon et une fille de

songer au mariage alors qu'ils ignorent peut-être une parenté qui remonte très haut ? On peut répondre deux choses à cette objection. Les relations de parenté sont maintenues avec grand soin durant cinq ou six générations. On se réclame beaucoup de ses ancêtres communs. Puis, si un jeune homme commence à *gangutsa*, c'est-à-dire à faire la cour à une de ses cousines même éloignées, les vieux lui interdiront absolument d'aller de l'avant.

162. Cependant il se peut que, après plusieurs générations, le mariage soit néanmoins autorisé. Mais les parents de la fille exigeront quand même une sorte d'expiation : le garçon devra leur verser une somme supplémentaire (en sus du douaire habituel), cela pour *tuer les scrupules* (*dlaya chilongo*. Chilongo est un terme juridique que nous traduisons ainsi, n'ayant pas pu nous faire expliquer sa signification). Alors, dit-on, *les relations de parenté par le sang cesseront, il restera les relations de parenté par alliance* (*ku ta hela bouchaka [ou tintsalo], ku sa boukonouana*). Cette somme, dit-on encore, « fermera les yeux » (byi ta siba mahlo). Cette coutume est spéciale au pays des Ba-Ronga. Les Ba-Thonga du Gaza sont beaucoup moins scrupuleux. Ils poussent moins loin la prohibition du mariage entre *bamakwabo*, disant que les relations de parenté par alliance fortifient les liens naturels (entre les deux familles des conjoints).

163. La somme d'argent pour « dlaya chilongo » (tuer les scrupules) serait aussi exigée, si Tobane voulait épouser la fille de Madyondjo. Madyondjo est son *maloumé*, son oncle non par sa vraie mère, mais par une mère par alliance, par Nouachihoni. La fille de Madyondjo n'est donc la cousine de Tobane qu'indirectement. Ils n'ont pas une goutte de sang commun : de là la permission, j'allais dire la faveur qui est accordée à Tobane. Quant à la fille du véritable *maloumé* (la fille de Chigoualati), il n'ose pas l'épouser. La réciproque est vraie : un *maloumé* (oncle maternel) ne pourra jamais épouser sa nièce, fille de sa sœur ; s'il l'hérite en l'absence de tout autre prétendant possible, elle ne sera sa femme que nominalement ; elle lui cuira une marmite chaque soir, mais il n'entretiendra aucune relation matrimoniale avec elle.

164. La conclusion bien nette de cette étude, c'est que, chez les Ba-Ronga, les cas de prohibition du mariage sont fort nombreux. Ils sont dus non seulement aux exigences de la nature,

mais aussi aux conséquences qu'entraîne la coutume de l'achat des femmes. Et c'est ainsi que, de plus en plus, nous sommes amenés à considérer ces deux grandes coutumes invétérées : l'achat des femmes et la polygamie, comme formant la base même de tout l'édifice social du paganisme ronga (et sans doute Sud-Africain ; car, à cet égard, il ne doit pas y avoir de notables différences entre les Ba-Ronga et leurs congénères bantou). Étudions donc maintenant ces deux lois qu'on pourrait justement nommer les assises du droit indigène et recherchons, à propos de l'une et de l'autre, comment elles se pratiquent, quelles raisons peuvent les avoir inspirées et enfin quelles conséquences elles produisent.

III. *L'Achat des femmes* (kou lobola).

1. Comment il se pratique.

165. De temps immémorial, les Ba-Ronga se procurent leurs femmes en s'acquittant auprès de leur père d'un certain payement. [1] Avant le commencement de ce siècle, ce douaire consistait en *bœufs*. Le nombre en était fort peu élevé : deux ou trois, pas plus (chez les Ba-Souto, le fiancé en donne une vingtaine ou une trentaine à son futur beau-père) et la raison de ce fait, c'est que le pays a toujours été relativement pauvre en bétail. Les bœufs n'y prospèrent pas. De plus, les tribus des montagnes, les Souazi surtout, faisaient de fréquentes razzias dans la plaine.

166. Lorsque, vers 1820, le chef zoulou Manoukoçi envahit et pilla systématiquement tout le littoral de Delagoa, les bœufs disparurent. On ne renonça pas à se marier pour tout autant et la monnaie que l'on adopta, ce furent des *perles rouges* dites chinkouakouana. Un chef *lobolait* (nous nous permettrons d'employer ce terme) au moyen de dix poignées (mahloukouza) de ces perles ; le sujet n'en comptait que cinq.

167. Mais les perles tombèrent en désuétude et, par tout le pays thonga, on se mit à *loboler* avec des *pioches*. C'est à ce moment que les forgerons Ba-Venda, demeurant aux environs de la

[1] Nous appelons volontiers cet argent *douaire ;* mais nous n'oublions pas que le douaire européen est une somme d'argent remise par le mari à sa femme et dont celle-ci aura la jouissance en cas de veuvage, tandis que l'argent du lobola africain est remis au père de l'épouse comme une sorte de payement.

montagne de fer, au Nord du Transvaal, firent de bonnes affaires. On attachait ces pioches en paquets et on les transportait d'un bout du pays à l'autre : monnaie quelque peu lourde, digne de Lycurgue. Nous avons décrit, dans le chapitre des cérémonies du mariage, la manière en laquelle on allait les livrer le jour de la noce (§§ 48 et 49). Le beau-père les conservait avec soin à l'abri de la rouille jusqu'au moment où il s'en servait à son tour pour acheter une épouse à l'un de ses fils. Cependant, toutes les pioches des Ba-Ronga ne venaient pas du Transvaal. Il y avait des forgerons dans le pays de Matolo qui recueillaient le fer des barques échouées sur la plage de la baie. Ils s'appelaient Moudjoubé (père d'un homme encore vivant nommé Chisambane), Nouakouana et Chabana.

Dans ce temps-là (c'était de 1840-1855), quelques années avant la mort de Manoukoçi, laquelle arriva en 1859, il suffisait de dix pioches pour se procurer une femme. Mais l'industrie européenne, toujours à l'affût des bonnes spéculations, ne tarda pas à fournir le marché de belles houes fabriquées en Angleterre ou en Allemagne. Un Portugais nommé Paiva (en ronga Mapfalane) avait à Lourenço Marques un magasin bien approvisionné de cet article. C'était un marchand très populaire. Il remettait aux indigènes des fusils et de la poudre et les envoyait par escouades chasser les éléphants dans le Gaza où régnait alors Manoukoçi. Pour une défense monumentale, on pouvait recevoir jusqu'à cent pioches. D'autres valaient cinquante, dix, cinq pioches. L'un des grands chasseurs de ce temps-là, c'était un nommé Moutchama. Tobane l'a connu. Comme Manoukoçi faisait parfois des difficultés pour les admettre dans ses vastes forêts, un Banyan fort connu alors, Boudja, grand ami du despote, le priait « d'ouvrir les routes ». On l'appelait mopfuli wa tindlela (l'ouvreur de routes).

C'est le chef qui fixait le nombre de pioches nécessaires pour *loboler*. De dix on monta à vingt lorsqu'il devint plus facile de se procurer la marchandise. Bientôt on en exigea trente, quarante, cinquante, cinquante-une..., un nombre croissant. Cela prouve que, quelque lourde que soit la monnaie, elle se déprécie toujours.

168. A ce moment-là, c'est-à-dire au moment de la mort de Manoukoçi, deux ou trois Zoulou arrivèrent de Natal, envoyés par les Anglais pour chasser les éléphants et pour acheter des

défenses au moyen de perles. Ils apprirent aux Ba-Ronga que, dans la colonie anglaise, on pouvait aller travailler et qu'on y était payé en or. Jusqu'alors l'argent monnayé était presque inconnu à Delagoa. Plusieurs hommes suivirent le conseil de ces Zoulou... Il leur fallait bien des semaines pour arriver à Umgungundlovo (Pietermaritzburg) où ils gagnaient cinq ou sept shellings par mois. Ce furent les prémices d'une émigration qui augmenta sans cesse. Les mines de diamant de Kimberley attirèrent bientôt le flot des ouvriers noirs (chiberengui) et la découverte des mines d'or de Johannesbourg donna une impulsion énorme à ce mouvement. Les jeunes gens qui vont extraire l'or, les diamants ou la houille, ou ceux plus fortunés qui vont faire la cuisine des Blancs et balayer leur chambre à coucher, reviennent avec de belles livres sterling, et c'est désormais au moyen de ces pièces d'or à l'effigie de la reine Victoria que s'accomplissent toutes les transactions des mariages indigènes. Cette transformation date de l'époque des guerres de Zihlahla, c'est-à-dire de 1865 à 1870.

Au commencement, une livre valait dix pioches. Mais le prix d'achat d'une femme fut fixé à huit livres. Cependant les pères de famille se mirent à exiger une somme plus forte et, si on leur disait que le chiffre de huit livres avait été fixé par le chef, ils répondaient : « Est-ce le chef qui a engendré nos filles ? » Ils voulaient dix livres ou dix livres et dix shellings. L'avènement de l'argent fit donc tomber le respect de l'autorité. La loi posée par le chef fut méprisée !

Quid non mortalia pectora cogis auri sacra fames!

Dans le Gaza, les douaires montèrent même plus haut. On exigeait vingt livres pour une fille ordinaire et trente livres pour une fille de chef. [1] La moyenne, aux environs de Lourenço Mar-

[1] Il faut donc passablement travailler pour obtenir une épouse, si l'on n'a pas de sœurs pour vous fournir un douaire. Le paresseux et le misérable qui voudraient épouser une jeune fille qui leur plaît mais n'en possèdent pas les moyens ont au moins cette jolie énigme pour se consoler :

Nkwakwa lo loko ndi ni lobe !
Nhwana lwe loko ndi ni bukosi !

Cet arbre à fruits (nkouakoua), si seulement j'avais un crochet ! (J'attraperais le fruit qui me tente !)
Cette jeune fille, si seulement j'avais de l'argent ! (Je la lobolerais.)

ques, c'est dix-huit livres. On oscille entre quinze et vingt livres.

169. J'ai vu des transactions matrimoniales se faire, encore ces dernières années, à dix livres. C'est surtout le cas lorsqu'un Hindou (Banyan) ou un Chinois achète une épouse. Le père est plus coulant, d'abord parce que sa fille aura une vie agréable dans le magasin de l'Asiatique : à cuire pour son *moloungo* (Blanc), elle se fatiguera moins qu'en labourant des champs pour un mari indigène. Et surtout, il sait que l'Hindou repartira dans quelques années pour son pays, laissant sa femme plus ou moins libre. Le contrat de mariage est donc tacitement à terme.

2. Raison de la coutume du lobola.

170. On se tromperait si l'on pensait que le « lobola » est une pure affaire de négoce, un *achat* au sens habituel du mot. Si la femme était vraiment achetée, elle serait esclave. Or tel n'est certes point le cas. Sans doute le fait d'avoir été payée la met dans un état d'infériorité. Son mari aura beau jeu pour la faire travailler ; elle s'usera à la peine tandis qu'il se repose. Néanmoins une *nsati* (épouse) n'est point une *chikarawa* (esclave). On appelle de ce nom méprisant les filles faites prisonnières à la guerre et qui sont distribuées entre les vainqueurs et vendues par eux à d'autres. L'épouse est une *personne,* elle est jusqu'à un certain point une personne *libre* et respectée.

171. Un autre fait prouve que le lobola n'est point une spéculation mercantile : La somme remise par le gendre à son beau-père n'est point envisagée comme étant à la disposition de celui-ci pour la gaspiller ou en faire tout ce qu'il veut. C'est un argent sacré, une propriété de famille ! Les livres sterling, soigneusement comptées, sont mises dans une grande coquille (houmba ya boupfoundji) que l'on cache et que l'on enterre même. Elle sera exhumée le jour où il s'agira de fournir le fils de la famille d'une femme. « Manger un douaire » (kou da boukosi) est envisagé comme un acte très coupable, lésant les intérêts primordiaux de la famille.

172. La coutume du lobola a donc une *importance sociale* de premier ordre. En payant sa femme, l'indigène légalise son mariage. Aucun officier d'état civil ne l'a enregistré, car l'état civil, cette institution honorable entre toutes, est inconnu des peuples primitifs. Mais les bœufs, les pioches ou les livres du douaire le

remplacent. Ils sont l'objet visible qui atteste aux yeux de tous la réalité et *la validité* du mariage.

173. Il y a plus. Le payement qu'il a fait lie le mari ; il n'abandonnera pas à la légère une épouse aussi précieuse et l'épouse elle-même ne quittera pas sans de graves motifs son mari, car elle devra lui rembourser cette grosse somme. Ainsi le « lobola » garantit la permanence, la stabilité du contrat matrimonial. Il met des obstacles utiles au divorce. A ces deux points de vue, cette coutume se comprend parfaitement bien. Nous irons même jusqu'à dire qu'elle est bonne, avantageuse, étant donné l'état social primitif de ces tribus. C'est une tentative intéressante d'empêcher un dévergondage excessif et de consolider l'institution du mariage qui est à la base de la société.

3. Conséquences du lobola.

Néanmoins, les conséquences de cette coutume ne sont pas toutes à approuver. Elle produit aussi des fruits amers.

174. La femme demeure assurément dans un état d'infériorité excessif. Quoique non envisagée comme une chose, comme une esclave, elle est néanmoins remise au bon vouloir de son mari, parce qu'il l'a payée. L'homme profitera de cette situation privilégiée pour donner libre carrière à ses desseins égoïstes, et ainsi, c'est la femme qui devra non seulement cuire sa nourriture, mais la lui procurer par le travail ardu, pénible du labour. Au fond, c'est l'épouse qui entretient son mari.

175. De plus, comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, les familles des deux conjoints sont mises l'une vis-à-vis de l'autre dans une position difficile. Cette transaction du lobola ne s'accomplit pas toujours si aisément. L'élément d'intérêt pécuniaire qu'elle apporte au mariage n'est pas pour rendre plus cordiales les relations entre beaux-parents !

176. C'est d'autant plus le cas que, fort souvent, le payement du douaire ne s'accomplit pas une fois pour toutes le jour de la noce. Il arrive très fréquemment que le fiancé ne paye qu'une partie de la somme exigée à ce moment-là. Il reste donc débiteur à l'égard de la famille de sa femme d'un nombre de pioches ou de livres plus ou moins considérable et ces dettes (*mélandjou*) amènent des complications sans fin.

La plupart des querelles qui sont portées devant le tribunal sont de cette nature. Et avec quelle âpreté, quelle obstination

on les discute ! L'esprit indigène se meut avec une facilité extrême dans le dédale de ces causes difficiles. L'Européen n'y comprend rien, au commencement, et une longue habitude peut seule lui permettre de diriger et de trancher ces débats compliqués où les indigènes mettent toute leur astuce. [1]

177. Le litige prend un caractère particulier de gravité lorsque, par exemple, une femme meurt chez son mari avant d'avoir été entièrement payée. La somme d'argent qui reste à verser s'appelle, en droit indigène, *mahloko*. Presque toujours on discute ces questions devant le chef lui-même. Sur ce point, les coutumes varient de clan à clan. Si j'ai bien compris les indigènes, à Khocène, la famille de la femme rend au mari tout ou partie de ce qu'il a payé pour elle quand elle meurt tôt après le mariage. Mais chez les Ba-Ronga, c'est différent. On n'a pas la moindre pitié du gendre infortuné. « C'est, dit-on, le *chikouembo*, c'est-à-dire le dieu du village de l'homme qui a tué son épouse. » Donc c'est la faute de la famille du mari, car son chikouembo, c'est l'esprit d'un de ses ancêtres. Il faudra même qu'il fasse un cadeau à ses beaux-parents en leur annonçant le deuil qui l'a frappé, afin que, dans la cérémonie de la fermeture de la hutte (voir §§ 95 et suivants), ils consentent à venir eux aussi. S'ils s'y refusaient, cette cérémonie ne pourrait avoir lieu et ce serait un malheur plus grand encore. L'argent ou les quelques pioches qui apaisent le cœur des « bakonouana » se nomme aussi *mahloko* (par extension).

178. Mais le *mahloko* proprement dit, c'est la dette qui reste à la charge du mari, lorsqu'il n'a remis encore qu'un acompte sur la somme exigée par ses beaux-parents. Ceux-ci en réclament l'acquittement avec d'autant plus d'insistance lorsque leur fille est morte. La loi coutumière, c'est que le veuf doit se

[1] Ces interminables discussions à propos des dettes de douaires ne sont pas du goût de chacun. C'est peut-être ce que signifie l'énigme suivante — fort énigmatique en vérité — et dont un indigène m'a donné l'interprétation que voici :

> Chifoufounounou chi khandjia métehounga.
> Lé ntsindja ba kanela mélandjou.
> Le coléoptère grimpe de colline en colline.
> Au village du chef, on discute de dettes.

C'est-à-dire : le coléoptère (on désigne par le mot de chifoufounounou une sorte de Mélasome noir (Moluris Bertoloni) qui va très vite et paraît très empressé), le coléoptère a de bonnes jambes ! Qu'il aille au village du chef ! Moi, je n'en ai nulle envie ! Les affaires m'ennuient et je reste à la maison !

hâter de déférer au vœu des « bakonouana ». Et, s'il s'y refuse, on l'accusera devant le chef qui l'y forcera. Que fera-t-il ? Il implorera ses parents. Si personne ne lui vient en aide et qu'il ait une petite fille, il la vendra en mariage à des gens riches et la fillette grandira au village de ces gens-là jusqu'au jour où l'un quelconque des fils pourra l'épouser (a ta kulela bone). Je pensais que, dans un cas de ce genre, les beaux-parents pourraient réclamer leur petite-fille comme payement du douaire arriéré. Mais pas du tout ! Tobane dit que cela ne se fait jamais, car il se pourrait que, si plus tard ils vendaient la fillette en mariage, son père irait dire à ses beaux-parents : *Ndi lobolelan, ndi nga mokonouane*, c'est-à-dire *payez-moi le prix de ma fille, car je suis votre mokonouana !* Entre « bakonouana », prendre un enfant pour parfaire un douaire, cela ne se fait pas. C'est seulement dans le cas du mariage par enlèvement que s'applique l'adage indiqué (§ 56) : l'enfant payera le douaire pour sa mère.

179. Il faudrait avoir exercé la profession de juge sur les natifs pour exposer en détail tous les cas difficiles qui peuvent se produire et qui empoisonnent la vie des Ba-Ronga. Il suffira, pour conclure, de raconter ici ce que l'un de nos évangélistes les plus intelligents, Zébédée Mbenyane, disait à un vieux chrétien passablement attaché encore aux coutumes païennes, et nommé Toumbène. Ils venaient tous deux discuter devant leur missionnaire la question suivante, si j'ai bonne souvenance : « Toumbène doit-il réclamer un douaire qu'on lui doit afin d'en payer un autre dont il est encore débiteur ? » Le vieux croyait que tel était son devoir. L'évangéliste estimait que ce serait commettre un acte de paganisme coupable. J'insistai naturellement dans le même sens. La spiritualité chrétienne exigeait de Toumbène qu'il renonçât à réclamer la somme, car il était chrétien ; d'autre part, il n'avait pas le droit de refuser à son créancier le douaire qu'il lui devait, car ce créancier était un païen et ne pouvait, par conséquent, se placer au point de vue chrétien ! Il faut avouer que la situation du pauvre vieux était difficile et que le combat entre sa conscience peu affermie et l'intérêt fortement enraciné était rude. Pour fortifier la conscience qui calait, Zébédée trouva des accents fort éloquents. « Ces dettes de *lobola*, dit-il, ce sont des cordes qui partent du cou de l'un et vont au cou de l'autre. Lors même que ton

père meurt, cette corde t'assujettit toujours! Tu demeures attaché aux ossements mêmes de ton père par cette corde maudite. D'autres s'y prennent à leur tour et les fils se mêlent, se croisent, s'entre-croisent, s'enchevêtrent! Coupe donc cette corde et libère-toi! »

IV. *La Polygamie.*

1. Comment elle se pratique.

180. La polygamie n'est pas la conséquence nécessaire de l'achat des femmes. On pourrait supposer une tribu qui pratiquerait le « lobola » tout en maintenant la monogamie. Mais elle résulte naturellement du fait que les filles sont le plus clair de la richesse d'une famille. Pour en avoir davantage, l'homme désire donc épouser plus de femmes.

Ce n'est guère qu'à vingt-cinq ans que les jeunes gens épousaient leur première femme, au temps où l'argent des Européens n'avait pas encore transformé les mœurs. Ils demeuraient toute une année encore au ménage de la mère et le fils ne fondait son chez soi qu'après ce laps de temps. Au bout de quelques années, il cherchait une seconde puis une troisième épouse. Son village grandissait, comme nous l'avons dit plus haut (§ 59), et, lorsqu'il avait atteint un âge assez avancé, il « lobolait » volontiers une toute jeune fille. Il pouvait se servir pour cela d'un douaire acquis par la vente d'une de ses propres filles.

181. Dans le pays des Ba-Ronga, la coutume n'a jamais été de pousser la polygamie très loin. Beaucoup d'hommes se contentaient de deux ou trois épouses, les chefs en prenaient quatre, six ou huit. Dans le Gaza, au contraire, ils arrivaient à en posséder vingt à trente. Bingouane, chef des Makouakoua, en avait tellement qu'il ne les connaissait plus! Généralement le chef place ses épouses dans les divers districts de son petit royaume et, de temps en temps, il leur fait de courtes visites. Je suis arrivé un jour dans un village de Chirindja, au Sud du pays, lorsque le chef Mahatlane y passait une journée ou deux dans ces circonstances.

182. La première femme est généralement la principale et la plus honorée. Volontiers on épouse une sœur cadette de la première. Elle s'appelle alors la *nhlantsa* de son aînée. Il est même fréquent qu'une fillette accompagne la nouvelle mariée ou

vienne s'établir chez elle pour lui aider à porter son enfant (beleka nouana) quand elle sera devenue mère. Souvent le maître de la maison l'épouse elle aussi. S'il est déjà assez âgé et qu'il lui faille une femme jeune et fraiche, il jettera son dévolu sur la fille d'une des sœurs de ses premières femmes. Celle-ci acceptera sans répugnance ce vieux mari, surtout si c'est un homme qui a soin des siens (a ni mbekiso) et qui jouit de la considération générale. On dira alors : *a tekîlê bokonouanène byakhalê : il a été prendre femme chez ses beaux-parents d'autrefois.* [1]

2. Les raisons de la polygamie.

183. 1. Nous avons vu, dans l'évolution de l'homme, pourquoi il épouse plusieurs femmes. Posséder des quantités d'épouses, c'est avoir réussi, c'est avoir fait sa fortune, c'est être devenu quelqu'un. C'est par les femmes, en effet, que le village s'agrandit et s'embellit. C'est par les enfants mis au monde par elles que la puissance et la richesse du maître du village augmentent. C'est grâce aux marmites qu'elles cuisent chaque jour pour lui qu'il est en état d'exercer l'hospitalité sur une large échelle. Or c'est là, chez les Noirs, le fondement de la réputation et de la gloire. Ayez toujours table ouverte, écuelles pleines, bière en abondance et vous serez vite célèbre ! Devenir un chef au petit pied (noumzane), telle est l'ambition du Noir et il la réalise par la polygamie.

184. 2. Mais comment est-elle possible ? Chez les Noirs Sud-Africains, comme dans toutes les autres races du monde, le nombre des naissances du sexe masculin équivaut à peu près à celui des naissances du sexe féminin. Le rapport normal doit avoir été troublé pour que la polygamie puisse se maintenir.

Tel est bien le cas. Les guerres continuelles de tribu à tribu ont diminué le nombre des hommes. Les veuves de ceux qui sont tués à la bataille ne demandent pas mieux que d'épouser leurs frères ou leurs neveux (bapsyana) et ceux-ci ne tiennent nullement à laisser improductif le capital que représentent ces femmes privées de mari. Avec la coutume du « lobola », il est inconséquent de laisser vieillir dans un veuvage inconsolé celles

[1] Il semble qu'un mari s'envisage volontiers comme le prétendant possible des sœurs de sa femme et de leurs filles, quand même, à certains égards, il est le *tatana* de ces dernières. Ce point ne m'est pas encore tout à fait clair.

qui peuvent encore mettre au monde des filles (ce qui, au dire de la sagesse populaire, est une manière de procurer des bœufs à la famille).

185. Il y a plus. Depuis que les Ba-Ngoni (Zoulou) de Manoukoçi sont venus habiter le Littoral de l'Océan Indien, ils ont introduit dans ce pays les déplorables coutumes guerrières des soldats de Chaka. S'ils ne vivent pas uniquement de pillage, chaque année ils organisaient des expéditions chez les tribus non soumises, particulièrement chez les Ba-Tchopi, tuant les hommes et faisant prisonniers femmes et enfants. Ces esclaves (psikarawa) nommés aussi *têtes* (tinhloko) étaient vendues au plus offrant et il s'en est fait un grand commerce jusque dans la ville de Lourenço Marques. [1] On y rencontre des quantités de femmes tchopi, reconnaissables à leurs traits beaucoup plus grossiers que ceux des Ba-Ronga.

La diminution du nombre des hommes et la capture d'une quantité de femmes dans les razzias des Ba-Ngoni, tels sont les deux faits qui ont poussé au développement de la polygamie.

186. 3. Une autre raison qui explique cette coutume dégradante, c'est la sensualité des indigènes. Les passions sexuelles sont extrêmement développées chez eux et, à cet égard, il y a eu action et réaction : leurs passions les ont excités à la polygamie et la polygamie, à son tour, a augmenté le feu de leurs passions. Ceci m'amène à notre troisième point.

3. Les conséquences de la polygamie.

187. Pour commencer par le fait que nous venons de signaler, il faut reconnaître que la possession de plusieurs femmes a développé au plus haut degré les instincts grossiers et bestiaux

[1] Actuellement la vente en est interdite, car l'esclavage a été aboli dans toutes les possessions portugaises. Néanmoins les Asiatiques et même des Européens achètent toujours des femmes indigènes qu'ils ne considèrent nullement comme des épouses légitimes. Cela se fait souvent contre le gré des principales intéressées, mais avec le consentement de leur père ou de celui qui a droit sur elles. Il est des cas où cet esclavage domestique rappelle singulièrement celui dont on a proclamé l'abolition. Il est très difficile aux autorités européennes de savoir que faire. Elles ne peuvent pas, du jour au lendemain, abolir dans la colonie le mariage par lobola. C'est une révolution qu'aucun gouvernement n'a jamais osé opérer au Sud de l'Afrique. Néanmoins la situation actuelle est anormale. Si le lobola et la polygamie peuvent, à la rigueur, convenir à une tribu noire livrée à ses propres ressources, ces coutumes prennent une toute autre signification quand elles sont pratiquées dans une ville civilisée.

au sein de cette race. Les vieillards eux-mêmes ignorent absolument ce qu'on appelle la continence, et la plupart des hommes se livrent à des excès indescriptibles (App. VIII). Il ne faut pas s'étonner de ce que ces individus qui s'épuisent dans la luxure finissent par n'être plus capables d'engendrer une postérité. L'impuissance est souvent le résultat de ces pratiques et on la constate en particulier chez les chefs. Mais ce débordement de passions semble plus commun dans le Gaza que chez les Ba-Ronga. Tobane m'affirme même que certains individus à Mpfoumo vivent, à cet égard, dans une modération relative.

188. Mais la grande, la terrible conséquence de la polygamie, ce sont les *troubles domestiques*. Il est un mot spécial que l'on ne prononce guère sans sourire pour indiquer le genre de jalousie des épouses d'un même mari les unes vis-à-vis des autres, c'est le terme *boukouélé*. Et voici comment ce sentiment naît : il arrive souvent que le mari aille dire du mal (hleba) d'une de ses femmes à une autre ; il s'amuse à raconter de vilaines choses (psitokoro) à son sujet, il prend un malin plaisir, par exemple, à médire de la première de ses épouses et à dire à une de ses inférieures : tu la surpasses de beaucoup sur tel ou tel point (a nga twali lesako hi wansati). Celle-ci s'empressera alors d'aller rapporter à sa supérieure ce qu'elle a entendu, se vantant d'être aimée davantage. L'autre, se croyant dédaignée, (ku yaliwa) commencera à bouder le mari et les tiers diront, en parlant de celui-ci : a ni goudjoulisana ! a ni ku bandjisana, c'est-à-dire il fait en sorte que ses femmes se heurtent les unes contre les autres ! Lui-même en aura bientôt assez de ces chicanes qui troublent son village ; il cherchera à reconquérir les bonnes grâces de celle qui le boude (a ta mu batela). Il retournera auprès d'elle. Elle le repoussera énergiquement. Il ira jusqu'à lui tuer un coq pour qu'elle se réconcilie avec lui ! Il est facile d'imaginer tous les romans de jalousie qui se déroulent dans le village d'un polygame [1].

[1] La littérature indigène contient naturellement bien des traces de ces drames de famille qui jouent un si grand rôle dans la vie des Noirs.

Voici, par exemple, un chant de jalousie (risimo ra bokouélé) du clan des Ba-Nkouna. C'est une épouse dédaignée qui dit :

> Rirakaraka ra mina ri khele hi wanuna.
> Wanouna a nyika dokori ya kwe.

« Ma petite courge jaune a été cueillie par mon mari... et mon mari l'a donnée

189. Une autre conséquence qui risque de se produire lorsque la polygamie est poussée très loin, c'est la *ruine complète de la famille*. Un exemple terrible est présent à toutes les mémoires. Il s'agit du chef Bingouana, qui habitait dans la plaine du Bas Limpopo. Il avait un si grand nombre de femmes qu'il les plaçait partout, dans son pays, leur bâtissant des villages. Mais il ne pouvait leur suffire et elles commettaient adultère avec les hommes des environs. Il arriva ainsi à avoir des centaines d'enfants, et, à la fin, il épousait ses propres filles! Ce fut un sujet de grand étonnement! Il mourut tragiquement: les troupes de Goungounyane étant venues l'assiéger dans la forteresse (khokholo) qu'il s'était construite, son fils Sipenényana réussit à s'enfuir avec l'armée durant la nuit. Bingouane resta seul. Alors il s'enferma dans une hutte où il avait réuni tous ses trésors et sa poudre. Il y mit le feu et périt dans les flammes.

190. La polygamie est au centre même du système païen. Elle n'en est pas un trait accidentel: elle en forme l'essence. Voilà pourquoi elle doit être abolie si la tribu doit jamais devenir chrétienne ou même civilisée. La mission évangélique lutte contre cette coutume et l'a battue en brèche sur bien des points. Il faut qu'elle demeure bien unie dans cette lutte. Il me paraît incompréhensible que certains missionnaires puissent tolérer cette coutume ainsi que sa sœur jumelle, celle du « lobola ». Elles sont inconciliables avec l'idéal d'une société chrétienne.

191. Les indigènes comprendront-ils un jour que le progrès les appelle à abandonner ces mœurs de l'âge primitif incompatibles avec le développement moderne de leur pays? Nous ne savons. Cependant il est permis de l'espérer. Il est des gens de bon sens, parmi les Noirs, qui ont déjà entrevu l'absurdité de la polygamie et nous allons donner la parole, pour terminer ce chapitre, à un sage angolais qui vivait sans doute il y a bien des siècles et qui a imaginé le conte suivant, lequel s'est transmis de génération en génération, si bien que M. H. Chatelain a pu le recueillir et le publier dans ses *Folktales of Angola*.

à sa favorite... » Cette petite courge, excellente à manger crue, qu'elle se réservait pour elle, son mari la lui a prise et en a fait cadeau à celle de ses femmes qu'il préfère et qui n'en n'avait pas dans son champ.

La dédaignée chantera ce refrain pour amener une querelle (pfoucha dzolonga) à la suite de laquelle il lui sera fait droit.

LE CRAPAUD ET SES DEUX FEMMES.

Je vais vous raconter l'histoire du Crapaud qui épousa deux femmes. Il bâtit une hutte à sa première femme du côté de l'Est ; pour l'autre, il bâtit du côté de l'Ouest. Quant à lui, sa place favorite était entre deux.

Les femmes cuisirent de la viande. Elle fut à point juste en même temps. La femme principale envoya un messager et lui dit : «Va chercher le père. » La seconde femme envoya aussi un messager et lui dit : «Va chercher le père. »

Ces messagers partirent. Ils arrivèrent ensemble, au même moment. L'un dit : « On t'appelle ». L'autre ajouta : « On t'appelle.» Le crapaud se dit : « Que faire ? Mes deux femmes me font chercher. Si je commence par aller vers la principale, l'autre me dira : « Tu es allé chez ta première femme avant ! » Mais si je commence par aller vers la seconde, la première dira : « C'est cela ! tu t'es rendu tout d'abord vers l'amie de ton cœur ! » Le Crapaud se mit alors à chanter :

> Ngatangalalé ! Ngatangalalé !
> Cruel embarras ! Cruel embarras !

Quand le crapaud coasse et fait : kouo ! kouo ! kouo ! kouo ! les gens disent : le crapaud coasse. Mais pas du tout ! il chante : «Cruel embarras ! Cruel embarras ! »

Espérons, pour le crapaud, qu'il finira par résoudre la difficulté par la monogamie !

V. *Le Divorce.*

192. Si la femme s'estime lésée par son mari, soit parce qu'il a l'air de la mépriser, soit parce qu'il lui refuse ce qu'il lui doit, elle possède une arme excellente pour le remettre à la raison : elle s'enfuit chez ses parents. Le mari, quand il regrettera sa marmite journalière, ira rechercher sa compagne. Mais alors les parents de l'épouse blessée lui feront subir un interrogatoire. Il reconnaîtra ses torts, et se réconciliera avec sa femme

qui retournera désormais chez lui. Cette scène se passe constamment chez les Ba-Ronga et elle nous montre combien la position de la femme « lobolée » est différente de celle d'une esclave. Au fond, elle est la maîtresse de la situation. La plupart du temps, la querelle se termine par cette réconciliation dans le village des beaux-parents.[1] Mais il est des cas plus graves où les époux renoncent à se réunir et où le divorce (ku dlawa ka boukati, le meurtre du mariage) est nécessaire.

193. *Les causes du divorce du côté de la femme* sont, avant tout, l'*adultère,* s'il est répété et s'il s'accompagne de *débauche.* Lorsqu'une femme mariée recherche les hommes de mauvaise vie, lorsqu'elle devient une prostituée (ngouabana) et une ivrogne (mpopyi), les parents du mari interviennent et lui disent : « Prends garde ! ta femme attrapera un « sang » (ngati, c'est-à-dire une maladie contagieuse — elles sont fréquentes dans le pays — et elle te tuera. » Le divorce sera alors prononcé et les enfants resteront auprès du père, mais il ne réclamera pas le douaire à ses beaux-parents. S'il l'exigeait, alors les enfants devraient suivre la mère. L'opinion condamnerait le père dénaturé qui aurait mis sa progéniture dans le malheur en la confiant à une femme perdue.

194. Du *côté de l'homme,* la dureté envers sa femme peut être une cause de divorce. Mais ce qui « tue le mariage » plus que tout le reste, c'est l'*accusation de sorcellerie* (loko a mu loyisile). Nous verrons plus loin ce qu'est, aux yeux des Noirs, ce crime, horrible entre tous. L'épouse accusée d'être la meurtrière du village, retourne chez elle, tout de suite, et ne veut plus rien de son mari. S'il va discuter l'affaire chez ses beaux-parents, on

[1] Il ne faudrait pas croire, cependant, que c'est toujours le mari qui a tort. Ces femmes noires ont parfois un caractère fort désagréable, une humeur détestable. On les voit quelquefois se mettre un bandeau sur la tête quand elles ont une mauvaise quinte, et c'est à cela que l'énigme suivante fait allusion.

Ndlondlo ya khouhounou ri kota yini ?
Nsati wa ko luisa mékandjana !...

A quoi ressemble l'aigrette qui se dresse sur la tête d'un faucon?
A une femme querelleuse qui a mis son bandeau !

Il est probable aussi que, dans ces discussions, on ne donne pas toujours raison à la femme qui s'est enfuie. Voici ce que dit un autre adage :

Nsati wa ko luisa a nga na makwabo.

Une femme querelleuse n'a point de frère... c'est-à-dire, probablement, personne pour prendre sa défense.

exige qu'il retire avant tout cette parole infâme (lédji yilaka). S'il y consent, c'est bien. S'il maintient son dire, le cas est porté devant le tribunal du chef et celui-ci fait boire à l'accusée le philtre enchanté (mondjo) qui est censé révéler les jeteurs de sorts. Si elle n'est pas enivrée par cette boisson, c'est qu'elle est innocente. Alors elle refusera de retourner vers son mari. Ses enfants aussi ne voudront plus de leur père. Ils suivront la mère et on ne rendra nullement le douaire au calomniateur que tous délaisseront ! (Comparer cette coutume avec celle de la loi de jalousie dans les *Nombres* (Ch. V) et lire la tractation de ce sujet à propos de la sorcellerie, VI[e] Partie.)

195. Le divorce est considéré comme un grand malheur et il est, somme toute, assez rare. J'en connais pourtant quelques cas. Les divorcées trouvent difficilement à se remarier. La femme répudiée ne sera guère « lobolée » que par un étranger peu au fait de ses histoires de famille. Elle reconquerra l'estime publique si on voit qu'elle se range (a simamile). Le mari séparé sera l'objet de la crainte des femmes. « A nga na boukandjo bya boukati », dira-t-on : « Il est impropre au mariage ! »

CHAPITRE II

La Vie du Village.

Personnes composant un village ronga. Description du village. Huttes, cuisine, *kraal* aux bestiaux, place du *houbo*, §§ 196-199.

Activité des femmes. Labour, plâtrage, travaux culinaires, §§ 200-206.

Activité des hommes. Construction et réparation des huttes. Soin des bestiaux. Champ de tabac. Fabrication des ustensiles. Chasse et pêche. Jeu du *tchouba*. Fumer le

I. *Le village ronga.*

196. Le village (mouti) est composé, en général, des membres d'une seule famille. Mais, au père et à ses épouses et à ses enfants se joignent, ainsi que nous l'avons vu, des parents plus ou moins éloignés, des frères cadets du père, des vieilles femmes, rarement des étrangers. A cet égard, le village forme la transition entre la famille proprement dite (ndango) et la nation (tiko).

197. Nous avons déjà décrit la gloire d'un Ronga fortuné (§§ 61-62) régnant au sein de son village, ses huttes disposées en cercle, se dessinant, avec leurs toits coniques, sur le feuillage foncé d'un *petit bois* au milieu duquel les Ba-Ronga aiment à cacher leurs habitations. Ce petit bois assez touffu, où on laisse croître lianes et épines, est fort utile. Il abrite les huttes contre les terribles coups de vent du Sud qui s'élèvent fréquemment le soir des journées chaudes. Il supplée aussi à l'absence de certaines dépendances que les Ba-Ronga n'ont pas encore eu l'idée de construire. Aussi ces forêts minuscules ne tentent-elles guère le passant. Malgré leurs beaux ombrages, on les traverse rapidement.... et pour cause. Entre la forêt et les huttes, s'étend une zone vague, pas très propre non plus, où l'on jette les cendres, les détritus de toute sorte, les feuilles qui entourent les épis de maïs. Quelques plantes de courge se traînent invariablement sur ces débris végétaux, ces sortes de fumiers. En entrant au village, le sentier passe à travers la barrière d'épines (lihlampfou) plus ou moins impénétrable qui environne toute l'enceinte. C'est là la grande porte (mharana) qui n'est d'ailleurs jamais fermée. La partie postérieure des huttes (makotini) présente souvent un entassement peu esthétique de vieux paniers, de marmites en plus ou moins bon état, d'objets de toute

sorte qu'on remise sous l'avant-toit, parfois derrière une cloison de roseaux.



REPRÉSENTATION TYPIQUE D'UN VILLAGE RONGA

198. Par contre, quand nous pénétrons plus avant dans le village, nous sommes frappés de l'ordre qui y règne. Chacune des huttes a une porte qui s'ouvre sur la place centrale. Devant cette porte on a réservé un espace circulaire, circonscrit par des troncs dressés à un mètre ou un mètre et demi de haut. C'est la *cuisine*. De nos jours, et probablement grâce à des influences étrangères, l'enclos circulaire de troncs est souvent

remplacé par une cour carrée, bordée de murailles de roseaux. Mozila, mon voisin, s'était même amusé à faire des créneaux à ses palissades ! Au milieu de cette cour se trouve le *foyer* (tiko) formé de trois ou quatre marmites retournées (psitchengele) ou de quelques blocs arrondis de terre de termitière dure comme des briques (psiroubou). C'est là que règne la maîtresse de la hutte. Au milieu de la case elle-même on trouve aussi un foyer, sorte de bourrelet circulaire dans l'intérieur duquel on allume son feu lorsqu'il pleut.

Quand le village est grand et que le cercle des huttes est fermé, ces enclos des cuisines forment une suite ininterrompue, et l'on aperçoit, de distance en distance, les mortiers de bois et les longs pilons pour écraser le maïs. Les Ba-Souto du Transvaal réduisent leur grain en farine avec des pierres. Pour cette opération ils restent assis. Nos femmes Ba-Ronga font ce travail debout en soulevant et rabaissant vigoureusement leurs pilons dans les mortiers par un mouvement énergique du torse. Aussi sont-elles mieux venues, plus élancées que leurs congénères d'autres tribus.

199. Le centre du village est, dans la règle, occupé par un autre enclos, plus vaste, formé aussi de solides troncs ou de perches entrelacées : c'est le *kraal*[1] *aux bœufs*. Mais cette règle souffre de fréquentes exceptions car, chez les Ba-Ronga, les bestiaux n'abondent pas. On construit un appendice attenant au kraal, un petit kraal pour les veaux et, parfois aussi, pour les porcs. La place réservée à ceux-ci est plutôt derrière les huttes, dans des écuries spéciales, à ciel ouvert, naturellement.

Entre le kraal aux bœufs et les huttes, on a conservé généralement de beaux arbres, des *nkouchlou*, au feuillage très foncé, des *nkagne* un peu semblables à nos noyers, etc. C'est sous ces ombrages opulents que se trouve le *houbo*, la place publique sur laquelle les hommes se réunissent pour jouer, pour causer ou pour discuter de leurs affaires. Parfois, dans un coin, on aperçoit un petit champ d'ananas, un ou deux goyaviers ou citronniers transplantés de Lourenço Marques, quelques plantes de tabac, etc. Tel est le village ronga.

[1] Kraal, mot par lequel on indique soit l'enclos des bœufs, soit le village des indigènes lui-même. C'est le mot portugais « corral » qui a passé dans la langue des Bœrs, puis dans celle des Anglais du Sud de l'Afrique.

II. *L'activité au village.*

200. Du kraal aux huttes, de la place à la petite forêt, à travers les portes et dans les cours de roseaux, passent et repassent des ombres noires. Tout ce monde a l'air assez affairé. On cause, on rit, on s'amuse et on travaille. L'expression: « travailler comme un nègre», n'est guère en place, car on ne se tue pas à la peine. Néanmoins, il serait tout aussi erroné de croire que les Ba-Ronga passent toutes leurs journées à flâner. Loin de là.

1. L'activité des femmes.

201. *Les femmes* surtout sont très occupées.

C'est le matin. Elles sortent des huttes, se lavent le visage et allument un petit feu au foyer afin de réchauffer la bouillie de maïs qu'elles ont cuite pour le souper de la veille et dont il est resté quelque peu. Dans une plus petite marmite, elles préparent une sauce fraîche aux arachides. La famille prend son *repas du matin* (fibloula) puis, si c'est la saison des labours, les voilà qui *partent pour les champs*, la pioche sur l'épaule, le chihoundjou (panier conique) sur la tête et parfois le bébé sur le dos. Toute la matinée, elles arracheront leurs patates, défricheront leur future plantation ou sarcleront leur maïs.

202. Au chaud du jour, elles reviendront, car il s'agit de préparer le repas du soir; d'ailleurs maints autres travaux domestiques les rappellent encore chez elles. L'une s'en va, toujours la tête chargée de son panier, creuser, là-bas, au marais, pour faire sa provision d'*argile noire* (bompfi). Elle revient, la mélange avec du fumier pris tout frais dans le kraal aux bestiaux et, de ce pisé fort solide, elle étend avec les mains une couche sur le plancher de la hutte. C'est ce qu'on appelle « sindja ou kopola ». La poussière et la vermine disparaissent tout à la fois sous la terre noire en bouillie qui séchera en quelques heures. Malheur à la femme qui n'a pas mis assez de fumier dans ce mortier d'un nouveau genre! Il se produira des fentes à son plancher. L'argile se recoquillera et, quand on marchera dessus, elle tombera en poussière. Il faudra recommencer le travail deux ou trois jours après. Mais si la terre était de bonne qualité, elle se durcira et tiendra bon au moins une semaine, d'autant plus que ni sabots ni clous de souliers ne lui feront subir d'outrages!

203. Une autre femme partira avec sa hache primitive, à la *recherche du bois mort*. Elle en fera un fagot qu'elle liera avec des herbes, et ces herbes, elle les consolidera en les tordant avec des branchettes. Revenue au village, elle jettera sa charge par terre devant la porte de sa hutte en faisant : *hou !*

204. D'autres vont aux greniers, à ces petites huttes sur pilotis que l'on voit là, dans la petite forêt, et où l'on conserve épis de maïs, arachides dans leurs cosses, millet et sorgho. Elles y prennent ce qu'il leur faut (tchaha) en soulevant le toit de la petite bicoque, reviennent et versent leur maïs dans le mortier, tandis qu'une compagne égrène le millet ou écosse les arachides. Deux ou trois commères *empoignent leurs pilons* et se mettent à frapper en cadence au fond du mortier... Pan-pan-pan, pan-pan-pan... On entend résonner la cantilène des pilons bien loin, au delà de la forêt, semblable à celle des fléaux, lorsque l'on bat en grange, et les travailleuses ruissellent de sueur !

205. Toutes ensemble, avant de mettre le maïs sur le feu, descendront jusqu'au puits du village, leurs cruches rondes sur la tête, afin d'y *chercher l'eau* qui leur est nécessaire. Ce puits, c'est un trou pratiqué dans la terre, dans le sable de la dépression. Il est entouré de branches épineuses, afin d'empêcher les bestiaux de venir y boire et de troubler l'eau. Il faut dire que celle-ci ne se renouvelle pas. Ce n'est point une source qui alimente le puits, c'est la couche d'eau souterraine que l'on a atteinte et dans laquelle on puise sans cesse.

206. Le soleil descend à l'horizon. Les grandes ombres de la forêt qui entoure le village s'allongent sur la place. A travers le feuillage quelques rayons arrivent encore au foyer et traversent les fumées qui s'élèvent paisiblement dans les cuisines en plein air. Entre les blocs du foyer, les femmes glissent des morceaux de bois mort et, quand les tisons se consument, elles les poussent plus avant sous la marmite où la farine se gonfle (ba hlanganyéta ndjilo).

Voici le soir. Les hommes sont là. Avec une grande cuiller (nkombé), la maîtresse de maison *répartit la nourriture* (phamela) dans des assiettes qui ont la grandeur d'écuelles ou de plats (mbenga). L'une de ces assiettes est portée au mari qui la mange seul, dans sa hutte ; les autres sont pour les cuisinières et les enfants et, cas échéant, pour la vieille mère infirme ou pour les hôtes.

Le repas fini, la femme lave la vaisselle, remet tout en ordre et la soirée s'écoule paisible à se dire les nouvelles du jour ou à narrer un conte d'autrefois. Quoi qu'on en dise, la journée a été bien remplie!

207. Quant aux *hommes*, leur existence est loin d'être aussi active que celle des femmes. Ils n'ont pas, comme leurs diligentes compagnes, le double travail régulier, continu, du labour et de la préparation de la nourriture, sans parler des soins à donner aux enfants. Les devoirs qui leur incombent et qu'ils consentent à accepter n'exigent d'eux que des efforts isolés, de temps en temps.

208. C'est tout d'abord *la construction des huttes*, œuvre de longue haleine, il est vrai, mais qui ne revient pas tous les ans. Ils ont à entretenir leurs habitations et surtout le chaume des toits qui ne dure guère plus de trois ou quatre saisons et qu'il faut alors remplacer. Lorsque le village déménage, ce qui se voit souvent, ils transportent leurs huttes parfois très loin. Voilà aussi un travail, un rude travail, car le toit d'une case, c'est une lourde charge. On construit et on répare les huttes en hiver, de mai à septembre.

209. Un second domaine qu'ils se réservent absolument, c'est *le soin des bestiaux;* ils traient les vaches, construisent et réparent le kraal. Les jeunes garçons mènent paître les chèvres et les jeunes gens les bœufs.

210. De nos jours ils se mettent à labourer le sol. Le vieux Makhani, conseiller de Mozila retournait et ensemençait ses champs de sa propre main. Mais c'est une coutume moderne. Autrefois, les Ronga se contentaient de se faire une petite plantation de tabac. Mais, du moins, ils fabriquent les greniers (psitlanta) pour le maïs qu'ils n'ont pas cultivé! C'est en été qu'ils se livrent à cette occupation.

211. Au reste, ce sont les hommes qui font tous les *ustensiles et les outils* en usage au village, sauf les marmites et autres poteries. Mortiers, pilons, manches de hache et de pioche (mimphinyi), plats de bois, bâtons, assagaies, cuillers, objets sculptés ou forgés, tout cela est de leur ressort. Ils doivent aussi préparer à leurs épouses, avant la naissance des enfants, le « ntéhé », peau de gazelle, d'antilope ou de chèvre dans laquelle elles porteront leurs nourrissons. C'est probablement de là que vient le fait étrange que nous constatons chez nos chrétiens, à savoir

qu'ils ont beaucoup plus de goût pour la couture que leurs femmes. On voit souvent de grands gaillards délaisser la pioche pour manier l'aiguille, et il est des pères de famille qui cousent leurs propres habits et les robes de leurs femmes et de leurs enfants!

212. *La chasse et la pêche* occupent aussi beaucoup de Ba-Ronga. Ceux qui demeurent au bord de la mer construisent à grand'peine, sur le rivage, deux véritables palissades qui forment un angle droit du côté de la haute mer. La marée les recouvre et, lorsqu'elle baisse, les poissons et les mollusques suivent les barrières de perches et viennent se prendre dans le piège qu'on a placé à l'endroit où elles se rencontrent (nhangou). On fait ainsi des pêches vraiment miraculeuses au bord de la baie de Delagoa. Les femmes du Tembé, au Sud de la baie, sont même vivement blâmées parce qu'elles abandonnent le travail des champs pour se livrer à la pêche des crevettes (moundlé) qu'elles vendent aux Blancs et aux Noirs : avec l'argent qu'elles en retirent, elles s'achètent du maïs.[1]

A Rikatla, comme dans les mares d'eau dormante de la plaine, il y avait de gros barbeaux noirs que l'on ne réussissait pas à attraper en temps ordinaire. Mais, à la saison des pluies, quand le lac débordait, tous les hommes du district allaient creuser un canal pour procurer à l'eau un écoulement et ils y plaçaient des nasses (mpfambe) au moyen desquelles ils capturaient passablement de poissons. Les bateliers de profession, à Lourenço Marques, font de fort belles affaires en vendant le produit de leur pêche. Ils peuvent gagner jusqu'à dix shellings par jour. Mais les Ba-Ronga primitifs ne pêchaient ni ne chassaient pour gagner de l'argent; leur but était simplement de se procurer un peu de viande à ajouter à leur nourriture essentiellement végétale. Ils tuaient des oiseaux avec une grande habileté, lançant leurs casse-tête aux cailles et à d'autres oiseaux au vol pesant qui se laissent approcher dans la brousse. Ils ont en outre des pièges assez habilement combinés pour s'emparer des passereaux. Dans les forêts de palmiers qui remplissent les marais

[1] Un de nos chrétiens, homme fort intelligent, nommé Jim, avait même imaginé d'atteler ses bœufs à un immense filet qu'il promenait au bord de la mer, sur la côte du Tembé, attrapant ainsi des masses de crevettes. Sur la berge, on crée de véritables aires où tout ce menu fretin est étendu et sèche aux rayons d'un soleil brûlant.

des environs de la ville, il y a de grandes cigognes qui nichent au milieu du panache de feuilles monumentales qui couronne le sommet de ces arbres. Lorsque les petits étaient éclos et suffisamment développés, Gofana et Manganyélé, deux jeunes gens de Ribombo, allaient couper les majestueux palmiers. Le nid tombait... les oisons aussi, et ils s'en régalaient! Depuis que les fusils sont connus des Noirs, plusieurs d'entre eux sont devenus des chasseurs habiles qui abattent des éléphants, des girafes et toutes sortes d'antilopes à Mapoute et surtout dans les plaines du Limpopo. « Il faut absolument que je parte à la chasse, pour bien des semaines, afin de me procurer des peaux et de les vendre », me disait l'un de ces Nemrods africains devenu chrétien, le guerrier Matlakousasa baptisé plus tard Eliachib, mais chez lequel il était resté pas mal de sauvagerie. « J'ai des dettes, il faut les payer! C'est un temps de famine, il faut que j'achète de la nourriture à ma famille.» Ayant apaisé sa conscience au moyen de ces excellentes raisons, il partait, abandonnant femmes et enfants, pour les déserts fort giboyeux qui s'étendent entre le Nkomati et le Limpopo Il revenait bredouille, ayant tout juste assez de peaux pour payer sa poudre et ses balles. C'est dire que les beaux motifs qu'il invoquait étaient inventés pour les besoins de la cause. Le but de son expédition cynégétique, c'était de s'amuser royalement avec quelques compagnons, de s'accorder un repos peu mérité et de satisfaire une passion invétérée. Et lorsque je lui prouvai qu'une semaine passée à Lourenço Marques à porter des planches ou des sacs de farine pour le compte d'une maison de commerce procurerait un soulagement beaucoup plus rapide aux misères de sa famille et de sa bourse, il en convenait peut-être, mais n'était point disposé à renoncer à ses chasses.

L'activité des hommes,.... elle se réduit donc à peu de chose et le grand souci des Ba-Ronga masculins, c'est de conserver toujours leur liberté, de se promener, de jouer, de flâner et de passer agréablement leur temps.

213. *Les amusements* ne manquent pas, en effet, au village ronga. Le principal, celui duquel les hommes se délectent, c'est le *jeu du tchouba*. A jouer au tchouba, ils perdent des journées et des journées! Je regrette beaucoup de ne pouvoir donner de ce jeu une explication complète, par la raison bien simple que je ne suis jamais arrivé à le comprendre. En voici du moins une

description. On fait dans le sable quatre rangées de petits creux grands comme la paume de la main et se touchant tous les uns les autres. Il y en a une quinzaine à la rangée. Dans chacun on met deux ou trois noyaux : des noyaux gris, lisses, brillants, charmants qui viennent de certains fruits croissant dans un autre pays. L'un des joueurs s'accroupit d'un côté, l'autre en face. Le premier possède les deux rangées qui sont devant lui, le second les deux autres. Ramassant quelques noyaux en A, le premier joueur les répartit dans les creux de la rangée AB. Le second



JEU DU TCHOUBA

en fait autant et fait voyager ses noyaux de H à G. Si j'ai bien vu, le premier les répartit ensuite de C à D. Il faut toujours qu'il les fasse passer par tous les creux. Il n'a pas le droit d'en sauter un seul. Ces mouvements représentent, paraît-il, ceux des guerriers d'une armée. Ayant accompli certains tours de force avec ses noyaux, le premier joueur s'écrie : « ndi kou pchyinsilé, je t'ai battu » et il vole au second un certain nombre de noyaux : les ennemis qu'il lui a tués. L'autre se défend et enlève aussi des noyaux au premier. Il m'a été impossible de comprendre les lois de ce combat singulier, mais elles existent très certainement, car les adversaires laissent occire et ravir leurs pions avec un calme parfait et ils paraissent trouver leurs succès respectifs tout à fait justifiés. Ils mettent d'ailleurs de la passion à ce jeu. Lorsque, par extraordinaire, ils ne sont pas d'accord sur la manière dont l'un d'eux a procédé, ils sont capables de se battre fort et ferme. A certaines saisons ce tchouba est particulièrement à la mode et, du matin au soir, on trouve les joueurs, entourés de nombreux spectateurs, se livrant dans le sable à ces joutes stratégiques ! [1]

[1] Dans le rapport de la « Smithsonian Institution », pour 1893 et 1894, M. Stewart

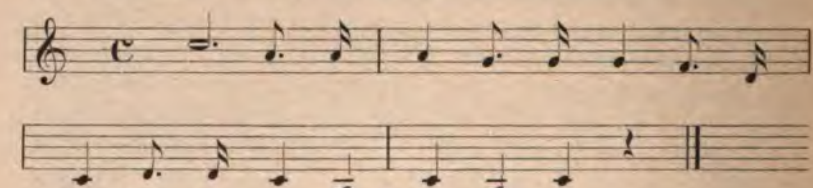
Parmi tous nos jeux, c'est celui du trictrac qui se rapprocherait peut-être le plus du tchouba. Cependant on n'y fait pas usage de dés. Je ne crois pas non plus que le vainqueur reçoive une récompense.
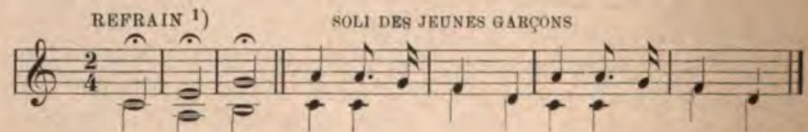
214. Après quoi, ils iront peut-être *fumer du chanvre* (kou djaha mbangué). Voilà encore un amusement que je ne puis comprendre! Ils cultivent eux-mêmes la plante en question, la sèchent, la mettent dans une pipe portée au bout d'un long tuyau et l'allument. Par un système ingénieux, ils en aspirent la fumée dans une corne à travers de l'eau, et ils l'avalent. Elle commence par les faire tousser avec une violence inquiétante pour leurs poumons. Leurs yeux pleurent, leur poitrine se soulève convulsivement. Il paraît qu'ils apprécient cet exercice. Le chanvre exerce bientôt sur eux son action stupéfiante. Mais, tandis qu'ils ont encore quelque peu de raison, ils en profitent pour se livrer à un combat des plus curieux. Une salivation abondante se produisant dans leur bouche, ils l'expriment au moyen de roseaux percés, et tracent sur le sol des chemins qui se croisent et s'entre-croisent. Ces petits ruisseaux représentent aussi les mouvements de deux armées aux prises l'une avec l'autre. Ceux qui ont su opérer avec leur salive les évolutions et circonvolutions les plus habiles et les plus prolongées sont considérés comme des stratégistes de premier ordre. Heureux ceux qui ont une glande parotide bien constituée! Ils deviendront des généraux en chef, au cours de ces étranges batailles!

215. Mais le passe-temps le plus estimé de ces messieurs sommairement habillés, ce sont les *fêtes de bière* auxquelles on s'invite d'un village à l'autre. Aller manger et boire les uns

Culin, directeur du Musée d'Archéologie de l'Université de Pensylvanie, nous apprend que le *tchouba* est joué parmi les Noirs de l'Amérique du Nord sous une forme qui, dit-il, est une « adaptation d'un jeu primitif de l'Afrique orientale ». Il expose le système d'après lequel les deux joueurs s'enlèvent des pions l'un à l'autre. Il nous est impossible, malheureusement, de dire si les règles suivies par les Noirs américains sont les mêmes qu'en Afrique. La comparaison sera fort intéressante à faire, et il est déjà bien curieux de constater que le mot *tchouba* est aussi employé de l'autre côté de l'océan pour désigner ce jeu-là. M. Culin admet que ce tchouba n'est qu'une des formes du *mancala*, le jeu national de l'Afrique, qui, dit-il, a servi, durant des siècles, à amuser les habitants de la moitié des pays du globe! On le retrouve à Jérusalem, aux îles Maldives, à Ceylan, en Indo-Chine, à Bombay, à Java, au Dahomey, à Liberia, en Abyssinie, chez les Niam-Niam, les nègres du Sénégal, sur la côte d'Angola, au Gabon, chez les Bakalanga (ici on compte soixante trous), en Nubie, au Caire, en Amérique.

chez les autres (kou delana, kou nuelana), c'est encore plus substantiel que s'enivrer des fumées du chanvre. L'avantage du polygame fortuné éclate ici. Ses femmes pourront souvent lui préparer la bière (byala) des réjouissances. Il pourra donc inviter ses amis du voisinage, lesquels s'en viendront danser et chanter chez lui, sur la grande place, au chaud du jour, au frais du soir et surtout au clair de lune. Et ce seront des « braillements » terribles lorsque l'ivresse aura fait disparaître tout sentiment musical! Lorsque la boisson n'a encore produit qu'une excitation agréable, on exécute les danses populaires dont nous aurons l'occasion de parler plus loin et les refrains qui les accompagnent ne sont point sans charme. En voici deux, notés au hasard, entendus à travers les arbres, dans le village de mon voisin Mozila, à Rikatla. Le premier était chanté par des hommes (voir les *Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 32), le second par des jeunes gens.





Toutefois les Ba-Ronga hommes ne sont pas toujours en fête et ils occupent parfois leurs loisirs plus sérieusement.

216. Ils se font volontiers *des visites* les uns aux autres et, parfois, ils vont très loin voir leurs parents ou leurs amis. Le visiteur, arrivé au but de son voyage, est reçu par les gens du village. On déroule pour lui une natte dans une hutte et alors a

[1] Ce dernier est l'un des seuls chants ronga où nous ayons pu saisir l'harmonie. Les trois notes du refrain étaient exécutées par des jeunes gens, et le solo était repris par des voix de garçons très perçantes. De vieilles caisses de zinc servaient de tambours!

lieu officiellement la cérémonie du *djoungoulisana :* on se raconte les nouvelles l'un à l'autre. Le visiteur commence sur un ton monotone et il débite une foule de paroles avec une cadence particulière et presque sans reprendre son souffle ; son interlocuteur l'interrompt au bout de chaque membre de phrase par des *hina ! hina ! hina !* c'est-à-dire : parfaitement ! jusqu'à ce que, l'écheveau étant entièrement dévidé, les deux hommes terminent par un *hina* plus prolongé que les autres, à quoi l'habitant de la hutte ajoute un *kanyi* convaincu, un « merci » bien senti, et il commence à son tour à raconter sur le même ton les nouvelles de son propre village. Rien de plus curieux que cette mélopée en deux parties. J'ai assisté à un *djoungoulisana* de Makhani, le conseiller de Mozila avec Mandjia, un des homme importants de la contrée de Rikatla, dans la hutte du premier. Ils se débitèrent l'un à l'autre toute la gazette du jour. Une autre fois, un petit bonhomme déjà tout gris, mais pétillant d'esprit et d'une bonhomie rare nous rencontra, au cours d'un petit voyage. L'un de mes hommes, passé maître dans cet art, se mit à causer avec le passant sur ce ton étrange et avec une volubilité extraordinaire. Jamais je n'ai entendu dialogue plus amusant !

217. Les hommes ne voyagent pas seulement pour rendre visite (yendjela) à leurs amis et parents, mais ils entreprennent fréquemment des *courses pour aller réclamer le paiement de leurs dettes* (mélandjou). Pour rentrer en possession d'une misérable tête de bétail, ils courraient au bout du monde et perdraient des semaines entières. Et quelles discussions sur le *houbo*, lorsqu'un malencontreux visiteur vient réclamer son bien ! Que d'astuce déployée pour embrouiller les affaires et s'en tirer sans payer ! Un jour, ce même Mandjia que je viens de mentionner, se disposant à partir pour Bilène pour « suivre son bien » (landja bukosi), vint me prier de lui donner une lettre. « Pourquoi faire ? lui dis-je. Tes débiteurs ne savent pas lire et moi, je ne connais rien à tes affaires. — Peu importe, répondit-il. Le principal c'est que j'aie un papier en mains. Là-bas, ils auront peur. Ils se diront que je viens de chez les Blancs, avec leur autorité. » Ne voulant pas refuser un petit service à un voisin, me faisant scrupule, d'autre part, de lui aider dans son plan assez peu moral, je lui remis une lettre adressée à l'intendant portugais de ces contrées et déclarant que je le connaissais. C'était une sorte de passeport.... Quel

usage en fit-il ? Le fait est qu'il revint avec ses bœufs.... et je crois que la vue du mystérieux papier ne fut pas sans influence dans les tractations qui lui permirent de rentrer en possession de son bien.

218. La *discussion des affaires* (ku kanelaka timhaka) sur la place centrale du village (houbyeni, locatif de houbo), voilà encore une des principales occupations des hommes. Nous verrons plus loin ce que sont ces discussions. Elles sont conduites par le chef du village qui, comme nous allons le voir, joue le rôle d'un juge de paix au milieu de ses subordonnés.

219. Que conclure de cet examen sommaire de l'activité au village ? Un fait saute aux yeux : les femmes travaillent beaucoup plus que les hommes. Ceux-ci sont généralement envisagés par les Européens de ces contrées, négociants, gouvernements, comme des *paresseux incorrigibles* qu'il faudrait soumettre à la loi du travail par tous les moyens possibles. Il y a du vrai dans ce jugement, mais il me paraît singulièrement exagéré. Parce qu'un ouvrier s'est un beau jour enfui (timela) de chez son maître blanc après avoir reçu sa paye et qu'il est retourné dans son village, on lui jette l'anathème ; on déclare qu'il est parti par crainte de la besogne. Or il se peut qu'il ait été rappelé chez lui par des travaux à ses yeux fort pressants et très importants : pour recouvrir le toit sous lequel loge sa femme, pour construire une hutte à une nouvelle épouse, pour telle corvée que le maître du village ou le chef de la tribu lui a imposée. Assurément, si tel est le cas, il n'a point quitté sa place par pure paresse. Chaque indigène a des devoirs à accomplir chez lui et j'estime qu'il lui faut bien trois mois de l'année pour s'en acquitter ; il est donc injuste de déclarer (comme le font couramment les Européens établis dans ces contrées) que le Noir flâne tout le temps qu'il ne travaille pas pour eux.

Néanmoins, nous reconnaissons très facilement que l'idéal de travail du Noir diffère grandement du nôtre. Il n'a pas été moulé par une civilisation où la lutte pour l'existence se poursuit sans trêve ni répit. A peu de frais, il obtient de la nature de quoi pourvoir à ses besoins matériels si restreints. Imprévoyant, confiant dans la bonne terre, la pluie fécondante et le soleil, il ne fait pas de provisions. Faut-il l'en blâmer ? Je ne sais. Il est peut-être plus heureux dans la simplicité de sa vie primitive, avec son régime de nourriture végétale, son costume

sommaire et ses longs loisirs que nous, ses supérieurs, emportés par le courant impétueux de notre civilisation avec notre industrie et nos grèves, avec nos existences d'esclaves, parfois, notre splendide confort et nos besoins toujours croissants!

220. D'ailleurs ce nouveau genre de vie — la vie moderne — pénètre actuellement de toutes parts dans le continent africain. La civilisation a eu déjà cet effet considérable: toutes les femmes, jusque très loin dans l'intérieur, sont habillées, plus ou moins sommairement, d'étoffes européennes. Or il faut les acheter et, pour cela, travailler et gagner de l'argent. Thèse générale, ce sont les hommes qui s'en chargent. Nous allons plus loin: une partie des indigènes, éblouis par la sagesse (boutlari) des Blancs, voudrait les imiter en tout, posséder tout ce qu'ils ont, s'accorder les objets de luxe qu'ils voient briller dans les vitrines des splendides magasins: il n'en manque pas là-bas, dans les ports de mer Sud-Africains. Mais, pour s'habiller, se nourrir, se loger comme des Européens, il faut de l'argent... Or l'argent est là. On peut le gagner en portant des fardeaux au débarcadère de Lourenço Marques ou en extrayant de la terre la roche aurifère du Transvaal. C'est donc par milliers que les Ba-Thonga vont demander aux Blancs le précieux métal en échange du travail de leurs bras vigoureux. Et l'argent, en Afrique comme partout, va opérer de profondes transformations. La race noire y perdra beaucoup. Adieu l'idylle de vie primitive, de simplicité patriarcale! Elle y gagnera de s'adapter aux circonstances nouvelles, inévitables du temps actuel. Et, grâce à cette adaptation, elle sera conservée jusqu'au moment de sa majorité.

221. Une évolution de ce genre ne saurait s'accomplir sans tâtonnements et sans souffrances. Il faut que, d'une part, les Blancs aient patience et ne veuillent pas forcer un développement qui doit s'accomplir lentement. A vouloir chercher trop tôt une fleur dans un bouton, on risque de compromettre la floraison elle-même. Or ce serait une folie, car il est reconnu que, sans le concours des indigènes, le Sud de l'Afrique (et à plus forte raison l'Afrique tropicale) perd toute sa valeur économique et tombe dans la ruine. Ce sont les bras des Noirs qui amènent au jour la matière première dont les machines européennes extraient les diamants ou l'or. C'est par ces mêmes bras que les plaines immenses et fécondes du Limpopo, du

Nkomati, du Zambèze seront mises en valeur. La tâche des Blancs sera de surveiller l'exploitation agricole de ces contrées si riches. Ils ne sauraient y remuer le sol eux-mêmes sans courir de grands risques. Qu'on laisse donc le Noir apprendre l'art du travail, qu'on lui donne un salaire équitable afin qu'il constate de ses yeux l'avantage qu'il en retirera.

On obtiendra alors un travailleur docile et intelligent... ce qui est préférable, puisque, quoi qu'il en soit, le temps de l'esclavage a passé.

222. D'autre part, il faut que le Noir, même celui de l'intérieur, reconnaisse la nécessité inéluctable d'une transformation dans son état social. Inutile pour lui de maudire le système des Blancs (chiloungo) et de vouloir empêcher l'invasion de son pays. Il n'a pas la force de lutter contre les canons Maxim et les fusils à tir rapide. Donc, le meilleur parti pour lui, c'est de se soumettre à la loi du travail et d'adopter jusqu'à un certain point le genre de vie de ses vainqueurs. Mais j'estime qu'il serait infiniment regrettable que le Noir copiât notre civilisation tout entière. Il est nécessaire qu'un triage s'opère et que les indigènes se gardent à la fois d'un luxe inutile, d'une imitation servile et d'emprunts dangereux et délétères. Il leur faut des conseillers pour les guider dans ce choix délicat et difficile. Ceux-ci, s'ils sont bien avisés, les engageront à conserver tout ce qu'il est possible de leur simplicité et de leur bonhomie primitives, tout en enrichissant leur vie par des connaissances nouvelles et en la disciplinant par un travail régulier. Qu'ils demeurent eux-mêmes, originaux. Ce sera le meilleur moyen d'être intéressants et heureux.

Mais pour que cette évolution s'accomplisse de cette façon, l'esprit de charité, de soumission, de pureté que donne l'Évangile est nécessaire. Aussi, quel que soit l'avenir du village ronga, qu'il demeure un cercle de huttes coniques ou devienne une rue d'habitations carrées, il est à désirer qu'on y rencontre désormais la maison plus grande et plus honorée où se tient l'école, où se fait le culte. Il y va de l'existence même de ces races africaines!

III. *Le Chef du village et ses attributions.*

223. Chaque famille — donc chaque village — possède son su-

périeur (*hosi*), son maître (*noumzane*, c'est-à-dire l'homme du hameau, expression à moitié zoulou). Le *mouti* (village), véritable petite commune avec son chef à sa tête, forme l'organisme social primitif dont la tribu (*tiko*), c'est-à-dire l'ensemble des mouti, reproduit sur une plus large échelle tous les traits. Le maître du village, fils aîné et héritier de celui qui l'était avant lui, est donc un chef au petit pied. Mais il ne doit pas jouir égoïstement de sa supériorité et tyranniser ses subordonnés. Ceux-ci ne le supportent que s'il use de ses prérogatives pour le bien de tous.

224. Cela apparaît clairement le jour où il *tue un bœuf* pour faire fête à ses gens. Les divers membres de l'animal devront être partagés entre les parents conformément à leurs positions respectives dans la famille. Le père, l'homme du hameau, propriétaire nominal de la bête, gardera la *poitrine*, chifouba, c'est-à-dire non seulement le sternum et les côtes, mais la plupart des viscères qui y sont renfermés ! Son frère puîné aura une jambe de derrière, le troisième en rang, une jambe de devant. Le fils aîné recevra la seconde cuisse et le fils cadet la seconde jambe de devant. Ils mangeront ces morceaux avec leurs familles (tiyindlou). Cette coutume est très antique.[1]

Allons de l'avant dans notre répartition : Aux beaux-frères ou beaux-parents en général, on envoie la *queue* (nkila). C'est un morceau délicat, mais peu considérable. Il faut dire qu'ils ne demeurent pas au village. A l'oncle maternel (maloumé) on réserve le *filet* (mouhlouboula), preuve nouvelle des relations toutes spéciales qui unissent le neveu au frère de sa mère. (Voir plus haut § 137). Le *foie* (chibindji) est mis de côté pour le grand-père, car le vieux a perdu ses dents ! Il lui faut de la viande

[1] *Tembé*, dit-on, l'ancêtre représentant la branche aînée de la famille royale du Sud de la baie, mangeait la poitrine. C'était le « hosi », et cette qualité est demeurée à ses descendants en ligne directe. *Sabi* ou Mpanyélé son frère (ou fils) puîné, mangeait la cuisse (c'est lui qui a été établi plus tard sur le district de Matoutuène, aux confins du Mapoute), et *Mapoute*, le cadet, chef de la troisième branche, mangeait la jambe de devant. Mais Mapoute se révolta contre ses aînés et se tailla un royaume qui ne tarda pas à dépasser en puissance celui de Tembé. A Matoutuène, on oscilla toujours entre l'aîné et le cadet et on reçut souvent des horions des deux parts. Toujours est-il que, lorsqu'on veut rappeler aux gens de Mapoute leur origine inférieure, on leur dit : Tembé mangeait la poitrine, Sabi la cuisse et Mapoute la jambe de devant ! (Voir § 267.)

bien tendre. Il ne peut plus ronger les os! A chaque membre (chiro) de l'animal on enlèvera (tchoumbouta) un petit morceau qu'on enfilera (tloma) le long d'une baguette appointie (libangou) ; ce sera la part qui revient aux bergers et aux bouchers (makotcho ya babyichi). (Voir conte de Piti, *Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 152.) Enfin la *tête* (nhloko) est conservée pour tous les hommes du village qui la mangent ensemble. Cette manière de distribuer la viande d'un bœuf s'appelle : ka tlha homou ba hamba milao, c'est-à-dire, tuer un bœuf en observant les lois. [1]

Lorsque le frère cadet (ndjisana) tue un bœuf qui lui appartient, il envoie la poitrine au chef du village. Mais il garde le reste et n'observe pas les lois (a ba hambi milao), car, dit-il, c'est assez de payer l'impôt au chef du pays. [2]

Ces coutumes curieuses illustrent bien la position du chef du village. Il est le maître, mais aussi le père, le pourvoyeur de ses administrés.

226. Le même fait apparaît dans toutes ses relations avec eux. Il a le droit d'*imposer des corvées* (chibalou) aux membres de son village, mais l'obéissance n'est pas absolument obligatoire. S'il commande d'une manière désagréable, s'il abuse de son monde, on refusera d'accepter ses ordres. S'il est gentil, aimable, prêt à rendre service lui-même, on reconnaîtra son autorité. Alors tout prospérera chez lui. Il aura été à la hauteur du village (mouti a ou kotilé), dira-t-on. Pour cela, il n'oubliera pas de tuer

[1] Si un bœuf meurt de maladie, on ne suivra pas ces lois (cha kou fa a chi na milao). On le mangera en dehors du village (nhoben), dans la brousse. Aucune portion de cette viande ne doit être cuite dans le village où est le kraal des bœufs. Le propriétaire de la bête crevée peut même interdire qu'on en cuise dans d'autres villages... car alors, on se réjouirait de son malheur, on désirerait la mort de son bétail pour se régaler ! Ainsi on mange cette viande sans faire de fête. L'absence de réjouissances provient donc d'une crainte superstitieuse. Le fait que la viande n'est pas de bonne qualité n'y est pour rien. En effet, les indigènes mangent les bêtes mortes, la viande à demi pourrie presque aussi volontiers que la fraîche. Combien d'heureux n'avons-nous pas faits aux environs de Rikatla au moyen de nos bœufs qui succombèrent nombreux aux chaleurs suffocantes de ce pays ! Pas une bribe ne s'en est perdue ! Le plus curieux de l'affaire, c'est que les consommateurs de cette viande malsaine n'en ont nullement souffert. Je n'ai jamais constaté un cas de maladie chez les Noirs qui avaient festoyé avec des bêtes mortes.

[2] Quand quelqu'un tue une chèvre, on ne suit aucune de ces prescriptions, car elles ne concernent que les bœufs.

un bœuf afin de régaler ses aides, fils, frères, etc., lorsqu'ils auront fini de construire son *kraal* aux bestiaux. Après des travaux de moindre importance, il les régalera au moins avec de la bière forte (byala) ou légère (bouputchou).

227. Mais la principale de ses attributions, c'est de veiller au maintien des bons rapports entre ses administrés. Il faut qu'il ait toutes les qualités requises *d'un juge de paix* sagace et débonnaire. Ainsi, supposons que les porcs d'un des habitants du village sortent de leur enclos et aillent ravager les champs d'un autre. Le lésé ira trouver le propriétaire des porcs et lui dira : « Il s'est passé telle et telle chose. Ferme mieux l'enclos à l'avenir. » Si le fait se produit une seconde fois, il viendra se plaindre à l'homme du hameau. Celui-ci dira au coupable (non le porc mais son maître) : « Tu n'as pas pris garde à l'avertissement, il te faut donc payer une compensation (djiha). » Si le délinquant écoute la voix du sang (bouchaka), il se soumettra et l'affaire se terminera en douceur; sinon le maître du village se taira, — il n'a pas d'armée, donc pas de sanction à sa disposition —, et le lésé ira auprès du chef du pays porter sa plainte. La cause sera jugée au tribunal proprement dit, à la capitale, car l'offenseur a repoussé la voie de la persuasion ; il a fait fi de l'amour de famille (a yalilé bouchaka).

228. Les délits de ce genre sont fréquents dans la vie du village. La plupart des gens supportent avec philosophie ces ennuis de champs ravagés, de propriété abîmée, etc. Si quelqu'un est vraiment méchant et lasse la patience en causant des ennuis perpétuels (wa kou karata), on le forcera à se bâtir une hutte tout seul, en dehors des villages. Un petit chef des environs de Rikatla, Mougentché, de Movoumbi, était dans ce cas. Il demeurait seul avec sa mère et sa femme. La personne insupportable, c'était, si je me souviens bien, sa mère.

229. Si les dégâts produits dans les champs sont le fait des *enfants*, soit qu'ils aient volé des patates, soit qu'ils aient laissé leurs chèvres piller les plantations de maïs, les propriétaires lésés leur administrent une correction énergique, mais aucune amende n'est réclamée. « Affaire d'enfants ! » dit-on (Psa batchongouana). Ils seront grondés en outre à la maison.

Ils recevront aussi une bonne semonce s'ils se moquent des estropiés (hleka psiléma) d'autant plus que, dans ce cas-là, l'offensé a le droit de réclamer une amende.

Bref, la grande préoccupation du maître du village qui désire bien diriger son monde, être à la hauteur de sa tâche, c'est d'empêcher qu'on ne provoque chez lui des chicanes (kokela tindaba).

230. Lorsque les affaires sont graves, le père discutera ces questions de ménage intérieur avec les hommes du village qui forment *son conseil*, son tribunal (houbo: même mot pour désigner la place où se réunit cette cour de justice). Règle générale: les femmes n'ont rien à y voir; il faut leur en parler le moins possible. [1] S'il a une épouse sensée et discrète, le mari ose bien lui demander son avis. Mais s'il s'entend de telle ou telle façon avec les hommes, et que, s'inspirant ensuite des conseils de ses femmes, il change d'idée, on le blâmera vivement. Il aura gâté le village (hona mouti).

231. Un *père de famille incapable,* qui n'a pas soin des siens et dirige mal son village et le « gâte », ne pourra mener longtemps une conduite aussi préjudiciable aux intérêts de la petite communauté. Il existe une sorte de *Conseil de famille* composé principalement des grands-parents et des personnes d'âge de

[1] Voici une énigme qui tourne agréablement en ridicule une femme se mêlant d'affaires qui ne la regardent pas:

> Chihlakahla chi teka mandja chi ya tchikela tiluèni...
> Wanhwanyana a nga teka hi tihomo a ya kochiwa hi nyena...

Le chihlakahla est un oiseau semblable aux canards qu'on entend parfois chanter dans les airs. L'auteur de l'énigme suppose, pour un instant, que le volatile en question va faire son nid là-haut, et voici le sens de son proverbe:

Savez-vous ce qu'il signifie, le petit canard qui prend ses œufs et qui va les pondre au ciel? ...Il représente le cas d'une jeune fille qui a été dûment achetée en mariage au moyen de bœufs et pour laquelle sa mère va réclamer un supplément de douaire. Le «tertium comparationis», le point sur lequel les deux choses se ressemblent, c'est que la bonne femme ne réussira pas plus que le petit canard dans son entreprise absurde!

D'après une seconde énigme, il faut croire que les femmes réussissent parfois à embrouiller terriblement les affaires si délicates du mariage de leurs filles.

> Chirambana ba nga demba makotini?
> Wanhwanyana a nga lobola hé tchouma a ya hlengoula he nyena!

Qu'est-ce qu'un piège qu'on a tendu derrière la maison (et où par conséquent les habitants du village vont se prendre)?

C'est lorsqu'une jeune fille a été achetée en mariage au moyen d'une somme d'argent et que sa mère va la racheter... (Elle n'avait consenti à cette union que de la bouche. Le mari s'est laissé prendre au piège, et la voilà qui va défaire le mariage, ce dont tout le monde souffrira!)

sa parenté immédiate. Ses frères cadets iront porter leurs plaintes à cette autorité supérieure et le coupable sera tancé par elle. Ainsi que nous l'avons vu plus haut (§ 99), il se peut même qu'il soit déposé et remplacé par l'un de ses frères. [1] Partout, chez les Ba-Ronga, nous trouvons ainsi l'absolutisme tempéré par des institutions qui le tiennent en échec.

4. *Disparition d'un village.*

232. Il arrive parfois, lorsqu'on se promène dans les districts populeux des environs de Lourenço Marques, qu'on traverse soudain un village abandonné. Plus de couronnes au sommet des huttes! La place centrale est envahie par les herbes et, en particulier, par une graminée aux graines violettes et soyeuses, qui abonde dans les jachères. Tout ce qui avait quelque utilité a été emporté. C'est une désolation complète; ce sont des ruines (maroumbi). Que s'est-il passé ? Les morts se succédaient avec rapidité. Les osselets ont déclaré l'endroit maudit et l'on a transporté ailleurs les habitations des vivants, laissant les huttes des décédés tomber lentement en poussière. Un beau jour, l'incendie des prairies les atteindra et c'en sera fait du village.

Cependant, tant qu'il reste des descendants au malheureux qui a dû déménager ainsi, on ne dit pas que son village a disparu. La petite communauté, quoique bien réduite, a changé de place; mais elle existe toujours et elle maintient le nom de l'ancêtre dont elle se réclame, ce nom qui, pour elle, est un héritage sacré. Le grand malheur c'est qu'un homme, maître d'un village, meure sans laisser de fils. Dans ce cas on dira : *mouti ou soubilé*, le village est décédé! bito dji fahlekilé!: un nom s'est brisé à cause de l'absence de descendants (kou ka chitoukoulou).

233. Pour éviter ce malheur suprême, pour conserver quand même ce nom qui lui est cher, le père privé de fils a un moyen à sa disposition: c'est l'adoption du fils de sa sœur, de son

[1] Il ne manque pas d'énigmes qui font allusion aux villages où l'on se querelle. En voici deux provenant des Ba-Nkouna :

Mbalapala machango — Mouti lo ma onha!
Le buffle aux longues cornes qui se fait des plaies à lui-même ?...
C'est votre village que vous êtes en train de gâter!

Khoundze ga bosouna? Mouti wa buchidzi!
Qu'est-ce qu'une calebasse pleine de moustiques? C'est un village où l'on se querelle.

moupsyana. Celui-ci peut, en effet, hériter des femmes de son *maloumé* (oncle maternel), ainsi que nous l'avons vu plus haut. S'il est prévoyant, le maître de village qui craint de manquer de descendants tâchera donc d'obtenir un neveu. Il fera venir sa sœur au village pour ses couches, car il sera bon que cet enfant soit mis au monde chez lui ; et, lorsque l'enfant aura hérité de son oncle, on dira : « Moupsyana a pfouchilé mouti oua kokouana », le neveu a restauré le village de son grand-père. A nga ntoukoulou, il a agi en sa qualité de petit-fils. [1]

235. *L'adoption d'un étranger* ne se pratique jamais, du moins chez les sujets. C'est peut-être pour cela qu'une pauvre femme privée d'enfants et qui avait voulu en emprunter un a été repoussée et tournée en ridicule : on lui a offert, si elle en voulait,
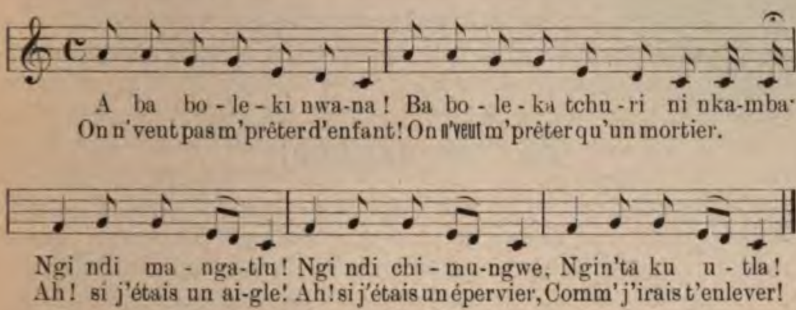
234. [1] Cette coutume est des plus remarquables. Elle jette un jour nouveau sur la relation toute spéciale que nous avons mentionnée et décrite déjà entre le *maloumé* (oncle maternel) et son *moupsyana* (fils de sa sœur) (§ 138). Si nous ne faisons erreur, cette relation est généralement expliquée par les historiens du droit comme résultant de l'état de choses primitif où régnait ce qu'on nomme le *matriarcat*. Au commencement de l'évolution de la famille, dit-on, le mariage n'existait pas comme institution permanente. Le père n'avait qu'un rôle transitoire et ses enfants ne le connaissaient pas. Leur plus proche parent masculin, c'était donc le frère de la mère : celle-ci pouvait le leur indiquer et il était leur protecteur naturel. De là viendrait que, plus tard, à un degré postérieur du développement, il existe encore entre ces deux personnages un lien tout spécial.

Nous ne savons que penser de cette hypothèse Constatons cependant que le rôle du *moupsyana* dans la reconstitution du village ronga qui menace de s'éteindre (timeka) ne favorise pas l'explication évolutionniste. Si le neveu, fils de la sœur, est choisi pour conserver le nom qui va disparaître, c'est parce qu'il a pour *kokouana*, c'est-à-dire pour aïeul *masculin*, le *père* de l'homme en question. Le *maloumé* et son *moupsyana* sont donc unis par ce personnage, le *kokouana*, lequel est un homme et non une femme S'il en est ainsi, la relation spéciale entre ces deux parents est l'effet, non pas de l'agent maternel, de la femme, mais du grand-pére ascendant commun de l'oncle qui meurt sans postérité et du neveu qui prendra sa place. Mais cela présuppose que les ancêtres masculins sont connus, et, s'ils sont connus, l'hypothèse du matriarcat tombe.

Remarquons aussi que l'oncle maternel en latin s'appelle *avunculus*, c'est-à-dire petit *avus*, petit grand-père, et le neveu, fils de la sœur, est son *nepos*, terme qui signifie aussi petit-fils. La notion ronga est parente de celle du latin. Le *maloumé*, c'est l'*avunculus* et le *moupsyana*, c'est le *nepos*. Je crois même avoir entendu dire que, dans certains clans thonga, le mot *moupsyana* n'existe pas et qu'il est remplacé par le terme *ntoukoulou*, ce qui impliquerait une identification plus complète encore du neveu par la sœur et du petit-fils.

L'oncle paternel, en latin, c'est le *patruus*, mot voisin de *pater*, le père, de même qu'en ronga, où il est appelé *tatana*, père.

un mortier et un plat! Toute dépitée, elle a exhalé sa mauvaise humeur dans une jolie chanson que nous intitulons la *Complainte de la femme envieuse*, et que voici :



Chez les chefs, l'adoption peut cependant se pratiquer. Ils ont le droit de « lobola » un jeune garçon et d'en faire leur fils (hamba nouana), et il se pourrait qu'un enfant ainsi adopté devint chef à son tour. On n'a pas d'exemples de ce fait. Mais la reine du district de Khobo, Sibébou, une brave vieille que j'ai vue quelquefois, était, paraît-il, une ancienne esclave que Machaquène avait adoptée parce qu'elle était misérable et qu'il avait bon cœur. Cet homme et son fils Sithini périrent dans les luttes meurtrières qui suivirent l'établissement de Mozila au Gazaland. Tous ses enfants disparurent, et l'adoptée hérita (en usufruit probablement) du petit royaume.

Quittons donc le village du sujet (nandja) et pénétrons dans la capitale (ntsindja) du chef.

TROISIÈME PARTIE

La vie nationale.

---

236. Chacun a entendu parler des « Bushmen », ces nègres Sud-Africains, de petite taille, nomades, ne connaissant pas même l'élève du bétail et qui s'en vont de désert en désert chassant les bêtes sauvages et les tuant fort adroitement à coups de flèches. Cette race-là n'a aucune organisation politique. Le père de famille est le maître absolu des siens et ne reconnait aucune autorité au-dessus de lui. Telle fut probablement la société humaine tout à fait primitive. C'est l'état patriarcal.

Les races bantou sont bien différentes. De temps immémorial, elles forment de véritables tribus, des royaumes organisés selon un système politique fixe. La chose la plus ancienne qu'un Bantou connaisse, c'est le nom du personnage plus ou moins mythique duquel est sortie la dynastie régnante. C'est par le nom de ces personnages que les différentes contrées du pays sont encore désignées, à l'heure qu'il est : Tembé, Matolo, Mpfoumo, Mabota, Nouamba, etc., sont les ancêtres les plus reculés des chefs actuels. Les hommes intelligents savent tous vous débiter la généalogie de la famille royale, généalogie certainement tronquée, amoindrie, puisqu'elle ne compte que huit ou dix noms et que la tête de ligne, le premier en date, doit avoir régné il y a plus de 350 ans. [1]

[1] Voir *La Langue et la Tribu thonga*, pages 8-10. On trouvera dans cette brochure plusieurs généalogies et une esquisse de l'histoire de ces tribus que nous ne reproduisons pas ici.

237. Que prouve tout cela? C'est que, chez les Ba-Ronga, comme d'ailleurs au sein de la plupart des tribus bantou, la royauté est, depuis bien des siècles, le centre de la vie nationale. C'est par le chef que la tribu prend conscience de son unité. Sans lui, elle est désorientée, décapitée! La conception républicaine est aussi éloignée qu'il est possible des idées, des instincts de ces peuples. Si donc nous voulons comprendre leur vie, il est nécessaire que nous étudiions avant tout les coutumes relatives au chef. Puis nous devons nous rendre compte d'une seconde institution qui appuie et limite tout à la fois la première, celle des conseillers. Le système politique des petits royaumes des Ba-Ronga ayant été esquissé il restera à considérer diverses particularités de la cour et de l'armée, les deux domaines dans lesquels se manifeste surtout la vie nationale de ces tribus.

CHAPITRE PREMIER

L'Évolution du Chef.

Naissance et jeunesse. §§ 238-242.

Mariages non valables. Droit royal à cet égard. §§ 243-244.

Couronnement du chef. Mort de son père, cachée un an. Discussion préparatoire entre membres de la famille royale. Réunion de l'armée. Elévation et présentation du nouveau chef. *Bahêtê!* Exécution du chant national. Danse du chef. Festoiements. §§ 245-253.

Mariage officiel du chef. Préparatifs. Perception du douaire. Comment on procéda pour Nouamantibyane. Sa fiancée, Mémalengâne. Discussions avec les autorités de Matolo. Fête de mariage. Trousseau de la reine. Construction du nouveau village. §§ 254-264.

Le Règne. Appareil de la Royauté. Descriptions exagérées des anciens chroniqueurs. Etablissement de chefs au second degré. Dangers de ce système. Prérogatives du chef. Impôt sur la chasse, sur les bêtes de boucherie. Impôt ordinaire. Corvées. Droit de *louma*. Fête du *bokagne*. *Louma* des dieux, du chef, des guerriers, de tout le monde. Chant des femmes s'acquittant de l'impôt. Fête de l'hiver: la *bounanga*. Survivance du chef. §§ 265-284.

I. *Naissance et jeunesse.*

238. Lorsque la femme principale du chef régnant, celle qu'on

appelle la femme du pays (nsati wa tiko) s'aperçoit qu'elle mettra au monde un héritier, on la fait sortir de la capitale et on l'envoie dans l'une des provinces (tinyangwa) du royaume sous prétexte qu'elle est malade. On ne dit à personne qu'elle est enceinte, car il faut commencer, dès ce moment-là, à cacher (fihla) le chef futur. On la placera, par exemple, dans un village du district de Poulane, s'il s'agit du pays de Mpfoumo.

239. L'enfant vient au monde. Si c'est un garçon, on ne l'annonce à personne. Seuls les grands médecins de la contrée, ceux de la famille royale, ceux qui sont « la force du pays » (léti yimisaka tiko) sont convoqués pour veiller à sa naissance. Ils préparent pour lui, avec un soin spécial, les *milombyana* (les médecines de l'enfance). Quand la reine sort, portant son rejeton sur son dos, elle l'entoure d'un morceau d'étoffe afin que personne ne puisse savoir si c'est un garçon ou une fille!

Il grandit ainsi ignoré. On le sèvre avec les mêmes cérémonies que les autres enfants. Sa mère retourne à la capitale. Il reste dans le village peu important où il est né.

240. Cependant des préposés spéciaux veillent sur lui et donnent à son père de ses nouvelles. On enseigne à ses petits camarades à le respecter. Dans ses jeux, il commence à être accompagné d'une cour en miniature où il se choisit des favoris (tinxékwa, mot zoulou). Certains de ses compagnons s'instituent ses conseillers (tindouna) et réprimandent ceux qui n'ont pas pour lui les égards nécessaires. Ils jouent à la cour... ils jouent aussi aux soldats : ces petites troupes (makandjényana) vont à la guerre contre les guêpes et se battent avec les garçons des villages voisins.

241. Lorsque l'enfant est devenu un jeune garçon, on jette les osselets et on offre des sacrifices pour demander aux dieux s'il est bon de le ramener à la capitale. Si la réponse est négative, on attend. Quant le sort (boula) a déclaré que le moment est venu d'opérer ce transfert, il revient auprès de son père. C'est un jour de fête pour les conseillers qui l'avaient visité et qui, jusqu'alors, dirigeaient son éducation. Ils se traitent bien (ba foumisana). On tue des chèvres, un bœuf. On sacrifie de nouveau pour annoncer aux dieux, aux mânes, que l'héritier du trône est de retour à la capitale, et l'astragale de la chèvre égorgée est attaché à sa jambe, sans doute comme amulette protectrice.

242. A l'âge de la puberté (loko a tithombela, hikusa a tilorelile, a fanela ku ya tiba mati), il subit, comme ses compagnons, les cérémonies en usage en pareille circonstance. Les grands médecins du pays le traitent afin de faire de lui désormais un homme (ba mu yimisa a ba wanuna), ayant le droit d'entretenir les relations sexuelles immorales auxquelles se livrent tous les jeunes gens. Mais on lui adjoindra des compagnons plus âgés pour le surveiller, l'empêcher de se laisser aller à trop de débordements (suka banhwanyana la' bakulu ba ta mu gema, ba mu sibela ku kula) car, alors, il serait arrêté dans sa croissance, il resterait faible et petit. Il vit donc dans une continence relative, participant aux jeux et aux travaux des garçons de son âge, des gardiens des bœufs. Parfois il donne des fêtes, lorsque son père lui a fait cadeau d'un bœuf pour se réjouir.

243. Le voici devenu un homme fait, parvenu à l'âge où les Noirs prennent femme (25 à 30 ans). Si son père vit encore, il lui est interdit de se marier officiellement. Il lui est permis sans doute de *lobola*, c'est-à-dire d'acheter régulièrement des femmes en mariage. Il se pourra aussi que certaines viennent vivre avec lui (titlhoubya), comme dans le cas du mariage par enlèvement, auquel cas il devra aller, lui aussi, selon la loi, de grand matin, se dénoncer comme coupable aux parents de la jeune fille; mais aucune de ces femmes ne sera son épouse officielle. Elles lui donneront des enfants, mais ces enfants seront des « makohlwa » ceux qui ne connaîtront rien à la royauté (bouhosi byi ta ba kohla), car la femme officielle, celle qui doit mettre au monde l'héritier, le jeune chef ne doit la prendre qu'après la mort de son père.

244. Il y a, en effet, un dicton, un adage du droit royal qui dit : « Hosi a yi fanele kou bona ntoukoulou ». Un chef ne doit jamais voir son petit-fils, c'est-à-dire celui qui succédera sur le trône à son fils. Les Ba-Ngoni de Goungounyane (dans le Gaza) ont le même principe. Mais, chez eux, les choses se passent différemment. Le fils aîné de la principale femme du chef arrivant à l'âge voulu pour se marier, prend femme et perd son droit de succession ; c'est le fils cadet, encore jeune à la mort du père, qui hérite du trône, parce qu'il n'a pas encore d'enfant lui-même. De là des guerres, des luttes, des jalousies entre frères, lesquelles ont amené des malheurs sans fin à la famille royale du Gaza et qui ont été l'une des causes de la chute de Goun-

gounyane.[1] Le système des Ba-Ronga est beaucoup plus simple et moins dangereux pour la paix du pays: le chef ne doit pas voir son petit-fils; donc, le fils du chef ne prendra son épouse *officielle* qu'après la mort de son père. Les femmes qu'il épousera avant ce moment-là n'auront pas qualité pour mettre au monde l'héritier du trône.

II. *Le couronnement du chef.*

245. Le père, le chef est mort. On l'enterre de nuit. On procède à toutes les cérémonies (milau) mortuaires à la faveur des ténèbres, car il ne s'agit pas que personne soit informé du décès: le secret de cette mort doit être gardé un an, cela afin de donner le temps aux grands de la nation de préparer l'installation de son successeur et pour que les ennemis ne profitent pas du désarroi causé par cet événement pour attaquer le pays.

On annonce, il est vrai, la mort à quelques personnes: au gouvernement des Blancs, à l'héritier (auquel on montre le cadavre du défunt), aux conseillers. Mais tout le reste du pays est censé l'ignorer. Une hutte spéciale est mise à part. Les conseillers y entrent, soi-disant pour discuter des affaires avec le chef que l'on dit être très malade et qui ne se montre plus. En réalité, il est sous terre depuis longtemps.[2]

246. Enfin le deuil est publié (ba palucha nkosi). Les sujets s'en viennent, clan après clan, jouer leur fanfare de cornes d'anti-

[1] En effet, Koulou, l'homme qui a trahi Goungounyane et a rendu facile sa capture, était l'oncle du chef: il avait une vieille rancune contre Goungounyane, parce que celui-ci avait tué un rival, dont Koulou appuyait les prétentions. Lorsqu'éclata la guerre avec les Blancs, Koulou épousa la cause de ces derniers et, par ses conseils, par le secours qu'il leur apporta, leur aida à se saisir du chef du Gaza.

[2] Je demeurais au Nondouane au moment où mourut Mapounga, le chef qui précéda Mahazoule, et j'ai entendu plus d'une fois, en juin et juillet 1891, les guerriers s'exercer avec leurs cornes d'antilope à exécuter les mélodies par lesquelles ils comptaient aller pleurer le chef. Le décès doit s'être produit dans le courant de l'année 1890. Personne n'en parla. Mais, lorsque la nouvelle eut été rendue publique, Manganyélé, un jeune païen du district de Ribombo, me dit un jour: « Quand, la saison passée (aux environs de Noël 1890), nous vîmes les *miphimbi* (arbres portant des espèces de baies comme des abricots) tellement couverts de fruits (il y en avait eu une quantité exceptionnelle), nous avons bien pensé que le chef était mort et qu'il nous envoyait cette abondance...» Parole typique, illustrant bien la demi-ignorance dans laquelle le peuple est laissé à la mort du chef.

lope (bounanga. Voir § 283) à la capitale, amenant toujours avec eux leur bœuf ou leur chèvre. On prend les vésicules biliaires des animaux égorgés, on les donne à l'héritier qui les pique dans ses cheveux et, ainsi, sans qu'aucune proclamation officielle ait encore été faite, chacun des guerriers saura quel est le futur chef. Tout le monde s'est rasé la tête en signe de deuil, on se revêt de malopa (étoffe bleue), mais le deuil étant déjà ancien et plus ou moins connu dès longtemps, les manifestations de tristesse sont réduites à leur plus simple expression et les danses vont leur train. Les délégués des pays voisins viennent aussi apporter leurs condoléances. Quand ils ont tous défilé, le deuil est réellement terminé (nkoṣi wu you!)

247. Le roi étant mort, vive le roi! Il s'agit de couronner son successeur (kelela, simeka). Les Ba-Ronga ont du moins la vergogne de laisser un intervalle d'un an s'écouler entre un événement et l'autre! En Europe, on passe plus vite des pleurs aux réjouissances!

Voici comment s'accomplit cette cérémonie que Tobane connaissait par le menu.

Tout d'abord on sacrifie aux dieux pour leur demander que cet acte puisse se passer en douceur, heureusement, sans querelle et la date est alors fixée. Des convocations sont envoyées aux petits royaumes des environs, à ceux, du moins, avec lesquels on entretient des relations de bon voisinage. Supposons que l'on procède à l'installation du chef de Mpfoumo; on invitera: Mapoute, Tembé, Matolo, le Nondouane, Nouamba et Chirindja. Manyiça et Ntimane sont envisagés comme « étant déjà d'un autre esprit (moya mounouana) et la bonté ne s'étend que jusqu'au fleuve Nkomati », pour traduire littéralement l'expression employée par mon informateur (tintsalu ta halen, ti gama, le Nkomati ka Mahwaya na Chirinda); c'est-à-dire que l'on n'entretient guère de relations d'étiquette avec les clans plus éloignés. Les guerriers des tribus convoquées se rassemblent en plus ou moins grand nombre; parfois il ne vient que quelques délégués. Mais ils ne se rendent pas directement à la capitale. L'étiquette exige que chacun commence par aller chez le conseiller du pays de Mpfoumo qui est chargé de traiter les affaires de son propre pays. Ils y sont bien reçus et nourris en attendant le grand jour du couronnement.

248. Quand on sait que les armées étrangères sont réunies,

celle de Mpfoumo se rassemble aussi, et, tous ensemble, se rendent à la capitale.

Le conseil de la famille royale composé des oncles, des vieux parents du nouveau chef, discute dans une hutte à part. Le principal prend la parole :

Si hi humeliliki; si hi humeliliki, hi fanela ku beka hosi kutani!

Voilà ce qui est arrivé! Puisque cela nous est arrivé, il nous faut instal-[ler un nouveau chef.]

Les autres l'approuvent et répondent selon les lois d'étiquette de la discussion des Noirs...
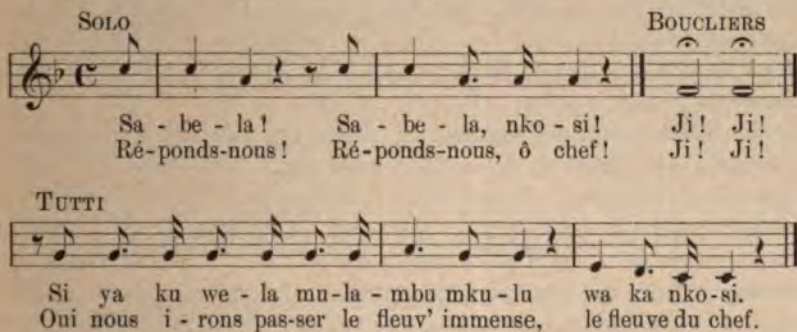
249. Sur une place immense, tous les guerriers font le cercle (biya mukhoumbou). Bataillon après bataillon prennent leur place dans cette enceinte vivante. Il reste une ouverture à ce cercle parfait. La troupe des jeunes hommes qui sont du même âge que le chef (tintanga ta kwe) pénètre par là, le chef se trouvant caché au milieu d'eux, portant tout son attirail militaire : plumes d'autruche sur la tête, poils de queues de vaches aux biceps et aux mollets, etc. Alors un individu spécial, le « porteur des chefs » (mutlakouli wa tihosi) entre au milieu de la troupe, prend l'élu du jour sur ses épaules et l'élève en présence de toute l'armée. Les grands conseillers, les chefs de second ordre, tous les jeunes gens de la famille royale accompagnent alors le souleveur du roi et parcourent avec lui l'intérieur du cercle en suivant la ligne des guerriers tout autour et ils crient :

Hosi hi leyi ! Dlayan ! Dlayan !
Voici le chef ! Tuez-le ! tuez-le !
A ku na yimbeni !
Il n'y en a point d'autre.
Hi tiba yoleyi.
Nous ne connaissons que celui-ci.
Dlayan ! lwa nga ni yimpi !
Tuez-le, s'il en est un ici qui ait une armée ! (à lui opposer).

Les divers bataillons répondent à ces défis, à mesure que ce cortège passe devant eux : *Bayete ! bayete ! ndjao !* Ces mots

constituent la grande salutation royale à laquelle ont droit tous les chefs indépendants. [1]

250. *L'élévation* et la *présentation* terminées, on passe au *guila*, c'est-à-dire à la *danse guerrière*. Les héros de l'armée (batlhabani ba fumo), les jeunes gens de la famille royale s'élancent tour à tour dans l'enceinte, brandissent leurs armes, sautent aussi haut qu'ils peuvent, imitant les actes de vaillance du champ de bataille et faisant le geste de transpercer des ennemis. Ce *guila* se prolonge jusqu'à ce qu'on entende crier: Yé-yi, yé-yi, yé-yi... Ce susurrement qui parcourt toute l'armée marque la fin des sauts: chacun rentre dans la ligne. Maintenant tous les boucliers doivent se toucher, formant ainsi un immense cercle ininterrompu, et c'est alors qu'a lieu le *gouba*, l'exécution de l'hymne solennel qui est le *principal chant patriotique* de la tribu, le cantique du couronnement et celui du deuil, l'ode guerrière, bref le chant sacré par excellence.



[1] On a vu dans ce mot « Bayete » le sens suivant : amène-les ici et les tue, tes ennemis ! Ndjao signifie : lion ! Les guerriers emploieraient ces termes à la fois pour glorifier le chef et pour se déclarer ses sujets. Cette salutation solennelle tend à se généraliser. On l'adresse aux Blancs, non seulement aux autorités supérieures, mais un peu à chacun, même, dans certains cas, aux missionnaires ! Je me rappelle toujours mon arrivée au village de Chirindja où se trouvait le chef Mahatlane auquel j'allais rendre visite, sans le connaître encore. J'arrivai à l'entrée du *kraal* monté sur un ânichon des plus modestes et demandai à deux jeunes gens qui étaient là, à la porte, où était le chef. « Bayete » me répondirent-ils d'abord pour me saluer, et pourtant il n'y avait rien de royal dans mon accoutrement ni dans ma monture ! L'un de ces jeunes gens était Mahatlane lui-même.

On dit aussi volontiers « Bayete » à un supérieur lorsqu'il vous a fait un cadeau, et, dans ce cas, ce mot équivaut à « merci ».

Dans le Gaza, Goungounyane ne permettait pas qu'on dit « Bayete » à personne

251. Ce chant, qui est d'ailleurs en zoulou, est difficile à comprendre. Le soliste s'écrie d'abord : « Sabela nkosi », ce qu'on pourrait traduire par : « obéis au chef » ; mais la signification en est plutôt : « réponds nous, ô chef ! » et, dans ce cas, ces mots seraient une invitation adressée par l'armée au chef, lequel y répondra en exécutant la danse qui va suivre. A cette exclamation du soliste les guerriers répondent d'abord en frappant leurs assagaies contre leurs boucliers, produisant ainsi un bruit sec que le chant cherche à rendre par la syllabe : Ji ! ji ! Puis ils tapent du pied par terre faisant : Vou ! vou ! et ajoutent cette phrase énigmatique : « oui ! nous irons passer le grand fleuve du chef ». Qu'est-ce que ce fleuve ? Est-ce celui qui sépare le pays de Mpfoumo de Khocène, par exemple, c'est-à-dire le Nkomati ! Ou bien est-ce le Métembé qui marque la frontière entre les Ba-Ronga du Nord et ceux du Sud ? Ou bien ne s'agirait-il pas plutôt, dans ces mots mystérieux, du fleuve de la mort que l'armée traversera sans broncher si le chef l'y appelle ? Quoi qu'il en soit, ce chant doit être une protestation de fidélité des guerriers à leur roi et probablement aussi un appel à sa vaillance.

252. Lorsqu'il a été exécuté, il n'est plus permis à personne de sortir des rangs et de se promener dans l'enceinte. Le chef, lui, s'y élance ; tous les guerriers tiennent leur bouclier en main et le frappent de petits coups secs (ku ba ngomana) et, à l'ouïe de ce roulement, le chef se met à *guila* à son tour. Il danse la danse guerrière, brandissant l'assagaie, comme s'il tuait des ennemis invisibles. La foule l'encourage en lui criant : « silo ! silo ! silo ! bête des champs ! lion ! » Les fusils partent les uns après les autres : « pou-pou-pou-pou » ! Il se démène, il se couvre de sueur, il est rendu, le chef ! Enfin il s'arrête ! Toute l'armée s'asseoit et on lui apporte un pot de bière pour étancher sa soif.

253. Lorsque la cérémonie a duré assez longtemps et que l'armée a pu jouir tout à son aise du spectacle de la vaillance de son chef, le général licencie l'un après l'autre chaque bataillon. Le cercle (moukhoumbou) se démembre et tous courent en célébrant la louange du corps d'armée auquel ils appartiennent jusque

d'autre qu'à lui. Tous les petits chefs des Ba-Ronga se faisaient saluer ainsi et le roi Ngoni ne pouvait les en empêcher parce qu'ils dépendaient directement des Blancs et non de lui.

chez les divers conseillers préposés sur eux. Les membres de la famille royale retournent à la capitale et y restent. Un conseiller va conduire à chacun des groupes le bœuf qui lui revient et que l'on accepte en criant : « bayete ! » et ils dépècent et mangent leur viande dans leurs quartiers respectifs. Chose à remarquer : on ne célèbre aucun sacrifice ce jour-là ; aucune cérémonie religieuse n'est accomplie. Le couronnement est une affaire purement militaire, semble-t-il, une sorte d'assermentation des sujets à l'égard de leur chef et du chef à l'égard de ses sujets.

III. *Le mariage officiel du chef.*

254. Le chef ayant été couronné, il s'agit de lui trouver son épouse officielle, la femme du pays, c'est-à-dire celle qui donnera à la tribu son futur roi. Cette femme sera achetée avec les deniers des sujets : coutume des plus caractéristiques et qui montre admirablement à quel point la famille royale est à la fois la propriété et la gloire de la nation. Un beau jour, les conseillers étant venus rendre visite au nouveau chef, celui-ci les reçoit fort mal. « Qu'est-ce qu'on vous donnerait à manger ? Qui donc cuirait la viande ? Qui préparerait de la bière ? » Ils s'en retournent tout penauds, mais ayant parfaitement bien compris l'allusion. Le chef a voulu leur rappeler que le temps était venu pour eux de lui procurer la femme du pays... Cette façon détournée de faire entendre les choses est fort en usage chez les Noirs.

255. L'affaire se discute tout d'abord en secret par les frères et les sœurs du défunt. Ils en parlent *dans la hutte* (ba bulabula ndlwin), c'est-à-dire entre eux, en conseil de famille. Lorsqu'ils se sont consultés, ils envoient un messager aux principaux du pays, aux chefs des branches cadettes de la famille royale (à Khobo, Poulane, Koupane, s'il s'agit du pays de Mpfoumo), et leur font dire : « Le moment n'est-il pas venu d'élever, proprement de *faire grandir,* le chef (kulisa hosi), car le pays est maintenu par son coq. »[1] Les grands (psikoulou) discutent l'affaire, chacun dans son village, et fixent un jour de rendez-vous à la capitale où elle sera conclue.

[1] *Dji yima hi nkoukou,* expression proverbiale qui veut dire : de même que le poulailler ne peut prospérer sans un coq, de même il faut prendre soin du chef du pays, afin qu'il puisse perpétuer sa race et procurer à la contrée celui qui lui succédera.

256. Voyons comment les choses se sont passées pour le mariage de Nouamantibyane, le jeune chef de Mpfoumo, actuellement déporté. Nous allons, d'après le témoignage de Tobane, reproduire la discussion qui prépara son mariage. Elle illustrera bien les lois de l'étiquette observée en pareille occasion.

Les principaux sont donc réunis. L'un d'eux, le frère du chef défunt, commence :

Ana kambe ! nwi tihosi	Eh bien ! vous, les chefs
ta ka Mpfumu ! Ke, loko	de Mpfoumo, en effet ! Si nous
hi hlengeletani nimunhla,	nous sommes réunis aujourd'hui,
ke ana hi psi bonilé-ké	c'est que nous avons bien vu
lei psako psi fanekelilé	qu'en effet il faut
ku nha hi koulisa hosi,	élever le chef
hi mou nyika nsati	et lui donner la femme
wa tiko, hi mou nyika	du pays, lui donner
tiko. A kou na yimbeni,	le pays. Il n'y a pas d'autre affaire,
nwi tihosi !	vous, les chefs...

L'un des auditeurs répond :

Cha-ké, manyana	En nous exposant l'affaire,
ou hlayile mhaka	as-tu été au-dessous de ta tâche (sous-ent.
u hloulekile na ?	[non !])
Cha marito manwana	Et nous quelles autres paroles
hi ta boulaboula hi khanela yini-ké ?	pourrions-nous ajouter ?
A kou salanga ntchoumo...	Il ne reste rien à dire...
Nwi hi kombisa	Vous donc, dites-nous
lepsi hi taka humecha psoné	ce que nous aurons à donner,
nwi ba-ntsindja !	vous autres, habitants de la capitale !

Alors les chefs subalternes disent : « Pour nous, nous donnerons chacun une livre sterling ou un bœuf à choix. » Les maîtres des villages fourniront chacun dix shellings et chaque village en outre un shelling. Jadis, avant que l'argent fût répandu dans la contrée, chacun donnait une pioche.

Chaque petit chef s'en retourne et réunit de son côté l'argent ou les bœufs. Cela fait, il annonce à la capitale qu'il a fini sa collecte, et toute cette fortune est apportée et réunie chez le chef. On en fait le compte. Pour Nouamantibyane cet impôt spécial produisit trente livres sterling et vingt bœufs.

257. La fiancée fut choisie dans la famille royale de Matolo. Elle se nommait Mémalengane. Le jeune chef ne l'avait vue qu'une fois lorsqu'elle revenait du Gaza. Cependant elle était sa tante à la mode de Bretagne, cela de la façon suivante :

Hamoule, père de Zihlabla et grand-père de Nouamantibyane, avait épousé la sœur de Malengane, chef de Matolo. Malengane eut pour fille cette *Mémalengane* (*Mé* dans les préfixes des noms signifie: fille de); c'est elle qui devint la femme du jeune chef. Nous avons déjà mentionné et expliqué le fait que les mariages entre parents sont en honneur entre membres des familles royales (voir § 159). Les chefs de Mpfoumo s'unissent généralement aux familles de Mabota et de Matolo. Ceux-ci vont chercher femme à la cour de Mapoute.

258. L'affaire étant résolue, le douaire réuni, la jeune fille élue, Matchibi, celui des conseillers de Mpfoumo qui est chargé des affaires de Matolo, envoya Nonématchabane, le jeune garçon qui lui servait de messager, chez Sigaolé, chef de Matolo, pour faire la demande en mariage. Le jeune homme n'alla pas directement chez le chef, mais il « entra » par le conseiller de Matolo qui est chargé des affaires du pays de Mpfoumo et qui se nomme Mambène. Il fit sa commission en disant: « Nous sommes venus demander notre « kokouana », c'est-à-dire notre grand'mère (ou notre tante) en mariage. » « Bien, répondit Sigaolé, lorsque Mambène lui eut transmis la proposition honorable... Retourne t'en, tu viendras chercher la réponse. »

259. Les membres de la famille royale furent convoqués, discutèrent et agréèrent la demande, et le même envoyé, flanqué d'un compagnon, vint, comme il était convenu, chercher la réponse. On balaya une hutte avec soin; on les reçut avec beaucoup d'égards et ils renouvelèrent leur message. « Notre chef, dirent-ils, est encore un célibataire.... Il dort dans sa hutte de garçon (ce n'était pas vrai! il avait déjà plusieurs femmes, mais elles ne comptaient pas!), il est pressé de se marier! Dépêchez-vous donc de lui accorder Mémalengane. — Bien, dirent les autres. Nous irons tel ou tel jour discuter cette affaire chez vous. Quand vous attendrez-nous » ? On fixe un jour et les grands de Matolo se rendent chez Nouamantibyane. On leur a préparé une pompeuse réception; un bœuf a été tué à leur intention. Mais, tout d'abord, on se montre chiche à leur égard, on ne leur donne presque rien pour leur déjeuner, car il s'agit de régler en premier lieu une ennuyeuse question d'argent.

260. Dans la grande hutte, tous ces hauts personnages s'asseyent avec quelque embarras... Le prétendant n'y est pas. On n'arrive pas du premier coup à la grosse affaire du douaire. Ce

sont des circonlocutions, des compliments (nyiketana) sans fin, dont voici le résumé.

Un des principaux de Matolo commence en disant :

Hi psoné ! kambe nwi.	C'est en règlc, puisque vous autres,
ba ka Mpfumu, loko mi	de Mpfoumo vous avez voulu
pfouchilé nimounhla	ressusciter aujourd'hui
bouchaka byakhalé...	des relations anciennes de parenté !...
Hamule, hi yene kokwana wenu,	Hamoule, votre grand-père,
lweyo, ana a tekiki	avait en effet pris femme
ka ba ka Matolo	à Matolo. [sants].
Ana kambe, hi nkhensilé ka !	Eh bien! nous vous en sommes reconnais-
Psa ku ba lepsi Sigaolé	Cependant Sigaolé
a hi rumaka a butisa	nous a envoyés pour savoir
malobolela yenu	de quelle manière vous entendez la payer.

« Nous avons trente livres sterling », répondent les gens de Mpfoumo. — « Ah ! trente livres ! Est-ce à dire que Mémalengane ira elle-même couper son bois, puiser son eau ? » (Cela veut dire : trente livres suffisent pour la princesse... mais il faut aussi payer pour les jeunes filles, les sœurs cadettes (tinhlantsa) qui devront l'accompagner pour lui aider dans son travail, comme c'est la coutume.)

« Nous allons demander à Nouamantibyane ce qu'il a à répondre, » reprennent les principaux de Mpfoumo. Celui-ci leur dit : « Et les vingt bœufs ! » — Ils reviennent dans la hutte : « Il y a encore vingt bœufs », déclarent-ils à ceux de Matolo. — « Bien, disent ceux-ci, cela ira pour deux jeunes filles qui la soulageront dans les travaux du ménage. » La discussion épineuse est terminée sans trop de difficultés. Alors on va manger de bon cœur ! jusqu'à ce qu'on *choura*, c'est-à-dire qu'on soit bien repu, l'estomac saillant au-dessous du sternum et faisant bosse : telle est la notion du rassasiement chez les Noirs.

261. Les fiançailles (kou bouta) sont réglées. Reste à faire la visite des fiançailles (kou tchékela) et à célébrer la fête proprement dite du mariage. Chose curieuse, le chef y brille par son absence. Ses amis vont *faire la visite* réglementaire (laquelle n'est pas rendue par les jeunes filles, comme lorsqu'il s'agit d'une union entre simples mortels). Ils y vont surtout pour voir la fiancée et faire rapport à son sujet à son royal prétendant.

262. La *fête du mariage* aura lieu, naturellement, au domicile

de la femme. A Matolo donc, on a préparé de la bière en masse et on avertit les gens de Mpfoumo lorsqu'elle est fermentée à point. Ceux-ci mobilisent (tlhoma) leur armée : non pas tous les guerriers, mais un bataillon choisi de jeunes gens et d'hommes portant la couronne. Ils se parent magnifiquement de leurs peaux de civettes et autres ornements de guerre, mais tiennent en mains leurs tout petits boucliers de jeux (mahahou) et des bâtons seulement, car c'est l'amitié qui les réunit et cette expédition n'a rien que de pacifique. Ils se rendent chez Mambène, le conseiller de Matolo préposé aux affaires de Mpfoumo. On va les y chercher et ils arrivent à la capitale portant avec eux le douaire qu'il s'agira de livrer aux parents de la princesse. Le curieux simulacre de la bataille dont nous avons vu les détails à propos des mariages ordinaires a lieu aussi, les habitants de Matolo s'efforçant de s'emparer des bœufs et ceux de Mpfoumo se défendant et cherchant à aller voler les cruches de bière dans la capitale. L'engagement — pour rire — est assez vif, et les coups de gaule pleuvent dru jusqu'à ce qu'une plaie ait été faite et qu'un peu de sang coule, ce qui arrête net les hostilités; dès lors on se reçoit amicalement.

Le douaire, argent et bœufs, est remis à Sigaolé, chef de Matolo, en présence de témoins. Mpfoumo tue un taureau pour Matolo et Matolo égorge une vache pour Mpfoumo, cela sans aucune cérémonie religieuse : on a déjà préalablement fait un sacrifice à Matolo pour recommander Mémalengane aux dieux de son pays. Par contre les jeunes gens des deux contrées exécutent les danses propres à chacun des clans. C'est un duel chorégraphique où ils s'efforcent de faire honneur à leur pays. Les invités dorment une nuit à la capitale de Matolo et s'en retournent le lendemain.

263. Les parents de la fiancée préparent son trousseau : un *ngoula,* grand panier dans lequel on met des provisions de maïs et autres céréales qu'elle plantera dans son nouveau domicile ; on lui remet divers ustensiles, marmites, corbeilles à vanner, pioche, hache, et, l'un des jours suivants, toutes les femmes l'accompagnent à la demeure de son mari et vont accomplir la cérémonie du koroka ka chiguiyane. (Voir § 53.) On les régale avec deux bœufs et elles retournent chez elles.

264. L'épouse du chef n'est pas tenue, comme les jeunes mariées ordinaires, de demeurer avec sa belle-mère et de la servir

durant toute la première année de son mariage. Dès qu'elle est arrivée auprès de lui, le chef convoque tous les jeunes gens qui lui bâtissent rapidement un nouveau village, son village, lequel sera désormais la capitale du pays et que l'on baptisera d'un nom spécial. Le *kraal* royal de Nouamantibyane s'appelait Hlanzini, et il l'avait placé aux confins du pays de Nouamba pour n'être pas trop rapproché du commandant portugais demeurant à Hangoana.

Couronné, marié, installé dans sa résidence, le chef n'a plus qu'à régner.

IV. *Le règne.*

265. Je n'ai eu que rarement l'occasion de me trouver à la capitale d'un des royaumes des Ba-Ronga. C'est dommage, car il eût été fort intéressant de suivre, jour après jour, un chef dans ses diverses occupations et de se rendre compte à la fois de l'étendue et des limites de son pouvoir. Néanmoins, j'ai visité les capitales de Mpfoumo et de Matolo et ma station de Rikatla se trouvait tout près du village d'un chef au second degré, Mozila dont le vieux Makhani était le conseiller. Tous deux demeuraient à quelque 300 mètres de chez moi et j'ai pu étudier leur vie d'assez près.

266. Disons, dès l'abord, que, parmi les Ba-Ronga, l'appareil de la royauté est réduit au minimum. Le chef est aussi maigrement vêtu que ses sujets : parfois sa ceinture de queues est un peu plus opulente. Ses huttes sont construites sur le même modèle que les autres. Son village peut être plus grand, parfois aussi il est très petit. Un beau jour, me promenant sur la colline de Rikatla, j'arrive dans un champ et, à l'ombre d'un arbre magnifique, je trouve trois individus, les trois plus puissants personnages du pays, accroupis modestement et occupés à chasser les moineaux qui dévoraient leur plantation de sorgho. C'étaient Mozila, le petit chef, Makhani, son premier conseiller, et la mère du chef, se livrant à cette besogne ennuyeuse aussi bien que les derniers de leurs sujets ! Ce même Mozila avait plusieurs jeunes frères dont l'un était le berger de nos bœufs. Il recevait un salaire de dix shellings par mois. Or ce jeune garçon tomba malade. Il pleuvait à torrents ce jour-là. Qui vois-je arriver à dix heures du matin, absolument trempé par le déluge qu'il faisait ? Mozila, mon chef, qui me dit : « Je garde

les bœufs à la place de mon frère... me voici, je t'avertis que je vais les conduire à l'eau » !

267. Dans les anciens documents portugais, en particulier dans une relation anonyme de la fin du siècle passé, les chefs des environs de la baie sont décrits en termes splendides : « Ils sont très puissants, pleins d'honneur, de générosité, et respectés. » Le chef de Khocène est appelé le *Grand Cacha* et comparé à « une sorte d'empereur ». Ce sont des exagérations manifestes, comme en ont souvent commis les explorateurs d'autrefois. Néanmoins tout n'est pas faux dans ces descriptions : *la royauté*, aux yeux des indigènes, est une institution vénérable et sacrée. Le respect pour le chef, l'obéissance à ses ordres sont généraux, et ce qui maintient son prestige, ce n'est pas un grand déploiement de richesse et de puissance, c'est l'idée mystique que la nation vit par lui comme le corps vit par la tête.

268. Pour affermir et exercer sa royauté, le chef principal établit dans tous les districts du pays *des chefs secondaires*, en général ses frères ou ses oncles, lesquels exercent le pouvoir royal en seconde instance sur le territoire qui leur a été donné. Néanmoins ils demeurent soumis à leur roi ; ils lui remettent une partie des impôts qu'ils perçoivent et leurs décisions dépendent éventuellement de la ratification du tribunal suprême.

269. Ce système politique a ses dangers : il est arrivé plusieurs fois qu'un frère cadet s'est rendu indépendant de son aîné et a fondé un royaume à part. Ce fut le cas de Matolo, dans les temps préhistoriques : il était deuxième fils de Nhlarouti, lequel avait eu pour héritier direct Mpfoumo, son fils aîné. Matolo se détacha de celui-ci et il est demeuré indépendant jusqu'à aujourd'hui. Au Sud de la baie, le même phénomène s'est produit, les branches cadettes du Tembé s'étant insurgées contre lui et constituées en royaumes séparés (voir § 224 note.) La guerre qui sévit entre les Ba-Ronga et les Portugais, en 1894, eut pour origine une querelle exactement semblable qui éclata au Nondouane entre le chef légitime, Mahazoule, et le descendant d'une branche cadette, Mobvécha. Par fidélité à la famille royale, les guerriers du Nondouane aimèrent mieux courir le risque d'une lutte avec les Blancs plutôt que de se laisser imposer un chef qui n'appartenait pas à la branche régnante. Ce fait montre quel est, chez les Ba-Ronga, l'attachement du peuple pour son roi. Aussi le mot sujet, *nandja*, signifie-t-il proprement : « celui qui suit ».

Le chef, c'est l'homme qui marche en avant et que les *malandja*, simples particuliers, suivent par soumission et par fidélité tout à la fois, comme un chien qui accompagne son maître par attachement, mais aussi pour le défendre à l'occasion.

Et maintenant, *quelles sont les prérogatives du chef* au sein de la tribu? Percevoir l'impôt, exercer le droit de *louma*, et prononcer le jugement au tribunal, telles sont ses principales attributions. Considérons d'abord les deux premières et réservons la troisième pour le chapitre suivant intitulé : La Cour et le Tribunal.

1. L'impôt.

270. La principale fonction des sujets, au point de vue des Noirs, c'est de payer l'impôt (kou hlenga) et cette notion leur est des plus familières. L'inférieur doit toujours donner au supérieur ; par contre celui-ci partage volontiers avec son donateur et lui rend son cadeau d'une autre manière. Il fait ainsi, du moins s'il est bon (a ni tintsalo), s'il sait non pas seulement régner (fouma) mais conserver et soigner (bekisa) son pays. — Quand donc un sujet tue un *porc*, la jambe de devant et la poitrine sont pour le chef. Si c'est un *bœuf*, on lui donnera l'un des muscles dit nsonyana (faux filet ?). *A la chasse*, si l'on tue un lion ou un tigre, il faudra lui abandonner la peau ; de l'éléphant on remet une défense ; et même à Mapoute personne n'a le droit d'aller tuer les éléphants : ils sont censés appartenir à Gouanazi, le chef, qui envoie de temps en temps ses guerriers en tuer pour son compte.

271. L'impôt *ordinaire*, régulier, c'est un panier de maïs ou de millet par village. Autrefois, on payait aux Blancs la même redevance ; mais une famine ayant empêché les indigènes de Nondouane de s'acquitter de l'impôt en nature, les Portugais réclamèrent l'impôt des huttes à raison d'un shelling six pence par hutte. Plus tard, ils élevèrent la prestation à quatre shellings par habitation. Les chefs s'arrangèrent, au Nondouane, à cacher au percepteur certains villages qui étaient à quelque distance de la route et on m'a dit que ces villages-là payaient alors la moitié de la somme qu'ils auraient versée aux Blancs entre les mains de Mahazoule ! Belle manière de frauder le fisc ! Ces dernières années, les chefs indigènes réclamaient aussi un impôt en argent au lieu des paniers de maïs. C'était, je crois, un shelling par village.

272. Au reste ils taxent aussi les jeunes gens qui sont allés faire leur tour aux mines d'or et qui reviennent, le gousset bien garni. Chacun d'entre eux doit laisser une livre entre les mains du chef et deux shellings entre celles du conseiller sous la juridiction duquel il est placé. A Mapoute, on leur réclame 5 livres (fr. 125) à leur retour, au moins s'ils sont d'âge à faire le service militaire, car on les accuse d'aller travailler au dehors pour éviter la conscription. Le chef de Mapoute, Gouanazi, actuellement déposé, était particulièrement violent et exigeait beaucoup trop de ses sujets.[1]

273. A la saison du *bokagne,* les femmes doivent aussi payer l'impôt des *makagnes,* c'est-à-dire apporter tant et tant de paniers de ces fruits avec lesquels on fabrique la bière. Elles s'acquittent de ce devoir en exécutant de jolis chants prouvant qu'elles le font de bon cœur. (Voir plus bas et aussi : *Chants et contes des Ba-Ronga*, page 47.) D'ailleurs elles portent fréquemment à la capitale des amphores de bière, de maïs ou de millet qui leur valent les bonnes grâces du chef et qui servent à restaurer ses visiteurs.

274. Les *corvées* sont fréquentes aussi. La principale est le *djimo*, le labour pour le chef ou plutôt pour sa femme, pour la reine qui a été achetée avec l'argent de tout le peuple. Cha-

[1] Les sujets ne se gênent pas de juger sévèrement leurs chefs lorsqu'ils ne sont pas justes ou qu'ils ne travaillent pas au bien du pays (bekisa tiko).

Voici une jolie énigme qui dit très finement ce qu'est un mauvais chef. Elle vient des Ba-Nkouna des bords du Limpopo :

Boupsa ga chisoulé
Hosi leyi i ni mona...

De la farine de cyclamen... (Le chisoulé est un végétal qui croit sur les termitières et qui porte de gros tubercules ; on peut les cuire, en faire de la farine ; mais elle n'en a que l'apparence. Le goût en est mauvais. Cela fait mal au cœur !)

Ce chef-ci est méchant. (Sous-entendu : Il ressemble à cette farine ! Corruptio optimi pessima !)

En voici une seconde qui se moque fort malicieusement des chefs :

Tinsindji tibiri ti rendjeleka tchouka.
Tihosi tibiri ti hleba nandja.

Deux souris se courent après autour d'une termitière. (Jamais elles ne se rencontreront.)

Deux chefs disent du mal d'un sujet. (Ils ne tomberont pas non plus d'accord. Chacun voudra avoir le dernier mot et pour cela rabaissera les arguments de son interlocuteur. Il justifiera le sujet des accusations de l'autre chef et en cherchera d'autres que celui-ci repoussera à son tour !)

que chef subalterne vient avec ses gens lui défricher un bout de champ (nkwanga). C'est d'ailleurs une coutume très répandue parmi les sujets qui s'aident ainsi, de village à village, de maison à maison, au temps des labours. Je me rappelle avoir vu le sable voler, les pioches travailler avec une vitesse inouïe, une cinquantaine de corps noirs se démener, danser tout en labourant dans un certain champ où l'on faisait un *djimo!* C'était une excitation, des cris, un zèle extraordinaire. On se stimulait les uns les autres et surtout on se hâtait d'arriver aux limites prescrites, sachant que le maître du champ avait chez lui de quoi régaler ses auxiliaires bénévoles, lesquels d'ailleurs se promettaient bien de réclamer prochainement le même service! Dans le *djimo* de la femme du chef, on n'a pas l'espoir immédiat d'une régalade. C'est une véritable corvée, et les pots de bière ne viendront que plus tard, lorsqu'on sera revenu pour aider à moissonner ce champ que la nation doit labourer chaque année pour l'épouse qu'elle a procurée à son chef.

275. Les jeunes gens de la tribu ont la charge *d'arracher les herbes* qui croissent sur la place publique (boubo) de la capitale et sur les routes. De temps à autre, ils sont convoqués pour exécuter ce travail et le chef les récompense en leur tuant un bœuf. C'est à eux qu'il incombe aussi *de recouvrir de chaume les toits* du kraal royal. Toutes ces corvées sont appelées *chibalou*.

2. Le droit du *louma* et la fête du bokagne.

276. C'est une fort curieuse coutume que celle-ci. Parmi les divers produits de la nature, il en est deux que personne ne peut *commencer à manger* avant le chef. *Kou louma* signifie en général *mordre;* dans cette acception restreinte, ce mot veut dire : mettre le premier la dent dans quelque chose. Or le chef doit *louma* avant ses sujets au moins deux choses : le millet (mabele) et la bière du bokagne. Pour le millet, on va même plus loin : il n'est permis à personne d'en planter avant le chef. Quelle est la raison de cette étrange habitude ! Je suppose qu'elle provient d'une conception religieuse : les champs, les arbres, le sol appartiennent aux dieux, c'est-à-dire aux mânes des chefs. C'est à eux qu'on demande l'abondance, car ils sont les maîtres du monde végétal. Leur descendant a donc un droit spécial sur les produits de la terre, d'un bout à l'autre de la contrée. Qu'il commence donc, lui, à en jouir et ses sujets oseront alors seulement

s'approprier ce qui leur revient. Chez les Zoulou et les Ama-Souazi, le maïs aussi est frappé de cette interdiction. A Mapoute, le millet en est franc. D'où viennent ces différences ? Pourquoi toutes les céréales et tous les fruits ne sont-ils pas dans le même cas ? Mystère ! En tout cas c'est une loi *sacrée* et les contrevenants sont passibles d'une amende très forte ; on peut leur réclamer jusqu'à deux bœufs s'ils transgressent l'ordre du *louma*.

Au reste la coutume est rigoureusement observée, surtout pour le bokagne, et nous allons raconter maintenant la fête du bokagne telle qu'elle se célèbre chez les Ba-Ronga. Elle nous donnera aussi l'occasion de mieux saisir le système politique de ces petits royaumes ronga.

277. Le *nkagne* [1] est un grand arbre, l'un des plus beaux de la contrée, en botanique *Sclerocarya caffra* Sond., vulgairement, chez les Anglais de Natal : *Kafir plum*, le prunier cafre. Il porte des fruits de la grosseur d'une prune reine-claude qui, en mûrissant, deviennent d'un beau jaune d'or. Ils ont un fort goût de térébenthine et une odeur pénétrante. C'est une espèce dioïque dont le mâle a des chatons de fleurs, tandis que la femelle a de petites fleurs isolées. Les indigènes s'en sont très bien rendu compte ; ils coupent les plants mâles mais en conservent toujours un ou deux, dans chaque petit district, pour féconder les fleurs femelles.

C'est au mois de janvier que les fruits, les *makagne* commencent à mûrir et tombent dans l'herbe. Leur parfum se répand partout et c'est alors que les grands du pays vont vers le chef et lui disent : « Le moment est venu de *louma*. » On commence par en pressurer un peu à la capitale. On va verser la limonade acidulée ainsi obtenue dans le bois sacré, sur les tombeaux des rois décédés, en leur demandant de bénir cette nouvelle année (ngouba) et la fête par laquelle on la célébrera. C'est aux conseillers à faire ces libations. Ils sacrifient une chèvre, un bœuf même et disent aux dieux :

Boukanyi lebyi	Que ce bokagne
byi nga tchiké byi biha !	ne nous fasse pas de tort !
Hé dlayana	Que nous ne nous tuions pas
ha byoné.	les uns les autres sous son influence.
Byi nga yentché tinhlanyi.	Qu'il ne cause pas de querelles mauvaises.

[1] *N*kagne, pluriel *mi*nkagne, c'est l'arbre en question. Kagne, pluriel *ma*kagne, c'est le fruit produit par l'arbre ; *bo*kagne, c'est la boisson tirée du fruit. — De même pour

Ils craignent que, dans l'ivresse où tout le monde va être bientôt plongé, on ne se laisse aller à des rixes qui pourraient mal finir. Aussi, durant le mois entier où l'on boit le bokagne, toutes les affaires cessent, de même que chez nous on arrête les poursuites pour faillites et dettes durant deux semaines au moment des fêtes! Les dieux ayant *louma* les premiers, on jette les osselets. S'ils sont favorables, le chef devra *louma* à son tour. C'est le premier acte de la cérémonie.

278. A ce moment les jeunes gens sont convoqués pour nettoyer la place publique et les routes: il faut préparer la salle de danse! Les femmes de la capitale partent de bon matin en *battant les psibouboutuana*, c'est-à-dire en faisant retentir le cri d'appel que l'on produit en frappant sur ses lèvres : bou-bou-bou-bou, et elles vont par tout le pays ramasser les fruits d'or. On en fait un tas énorme sur la place, et voici comment cette bière se brasse: Il s'agit d'abord, avec une esquille de bois, de transpercer (tchounya) les makagnes pour extraire le noyau: celui-ci, entouré de sa pulpe blanche, transparente, tombe dans la cruche où l'on fait dégoutter aussi le liquide obtenu en pressurant entre les doigts la pelure et ce qu'il était resté de pulpe avec elle. On continue cette opération jusqu'à ce que la cruche soit à moitié pleine. Alors on enlève les noyaux et, le lendemain, on pressure de nouveau de manière à remplir le récipient jusqu'en haut. Le troisième jour, la bière a suffisamment fermenté pour qu'elle soit agréable et piquante. C'est le moment de la boire. Aux environs de Lourenço Marques, on peut se procurer assez aisément des tonneaux. Les femmes de la capitale en remplissent dix ou quinze de la précieuse boisson!

279. Cela fait, second acte, tout le pays est convoqué à la capitale, mais ceux qui doivent, avant tout, s'y rendre, ce sont les hommes, *les guerriers de l'armée*, lesquels se munissent de leurs petits boucliers de jeux et se parent de leurs ornements. Un tonneau est mis en réserve et l'on y verse une poudre noire, une médecine dite: bohloungou bya milourou, ou la poudre qui ôte la soif du sang. C'est celle que l'on administre, comme nous le verrons, après la bataille, aux héros qui ont tué des ennemis. Tous ceux qui ont sur la conscience la gloire d'avoir mis à mort

l'abricot sauvage, l'arbre se nomme *m*phimbi, pluriel *mi*mphimbi. — Le fruit, himbi, pluriel *ma*himbi. La boisson obtenue : *bo*himbi. (Voir Grammaire ronga, §§ 41-43.)



LE « NKANYE » DE LA STATION DE RIKATLA

un homme à la guerre doivent s'approcher et *louma*, boire la bière nouvelle mélangée à cette médecine qui les empêchera de tuer leurs compatriotes durant les semaines du bokagne. Ils arrivent les uns après les autres, le chef aussi, s'il est un tueur d'hommes, et ils dansent la danse guerrière (*guila*) en criant:

Hi nwa nkanyi lomumpsa ! Afa hi nga hlayi epsakou hi ta nwa ntcheko lo kambé.	Nous buvons le bokagne nouveau ! Qui aurait pensé que nous boirions de nouveau dans ce verre (sous-entendu : que nous échapperions aux dangers de la guerre).

Cela fait, les tonneaux sont distribués à l'armée qui boit à son saoul. Puis elle forme le cercle et le plus grand des conseillers donne aux guerriers l'avertissement (a ba byela mousolo) suivant: « Buvez en paix (ha hombe). Que personne ne gâte ce bokagne en faisant du mal, en transperçant son frère avec l'assagaie. Allez boire dans vos villages. Ne provoquez pas les étrangers de passage dans le pays, etc. »

L'armée se disperse. Le *louma* préparatoire est fini. Maintenant, troisième acte, on ose *boire dans les villages*.

280. Les femmes, restées chez elles pendant que les tueurs d'hommes procédaient au *louma* chez le chef, ont réuni des makagnes en grande quantité. C'est l'arbre le plus répandu dans le pays car jamais on n'en coupe un seul plant femelle. Il y en a dans les champs. Chacun a les siens, puisque chacun a son champ. Et, lorsqu'on a fini de ramasser les makagnes dans les plantations, on va chercher ceux qui se trouvent dans la brousse, loin des villages.... Mais ici aussi, il s'agit de procéder par ordre: il faut que le petit chef de chaque district commence, en présence de ses sujets, à *louma* et ce n'est qu'ensuite que ceux-ci pourront boire librement dans leurs villages. Dès lors, plus de restriction ! On boit jour et nuit ! on boit nuit et jour ! Quand on a fini dans un village, on va dans un autre. Ce sont des saturnales, des bacchanales, le carnaval de la tribu. Durant des semaines certains individus ne sortent pas d'une demi-ivresse. Partout des orgies, des chants, des danses. Les jeunes gens passent par les sentiers en courant plus ou moins lourdement, brandissant des bâtons au bout desquels flotte un morceau de drap rouge. Ils sont en quête de tonneaux pleins !

...t, est comparé ici à l'oiseau mythique de la ... qui vient du ciel... Que n'occit-il en une fois ... qui pillent ses plantations de sorgho! Mais ...est de la poésie! et il y a loin de la poésie à la

...me et dernier acte de cette fête du bokagne où, ...t, le chef joue un rôle considérable, c'est le ...*de fin de saison,* dirais-je! Le chef va maintenant ...ets leur visite, et on lui prépare des tonneaux ...rincipaux villages. Les danses, les chants vont ... la fête, on l'acclame!.... mais déjà les makagnes ... pourrir. Déjà un nouveau mois, une nouvelle ...tre. On le nomme *sibandlela,* celui qui ferme les ...erbes, en effet, croissent à des hauteurs incroyables ...luies qui tombent à cette saison et elles obstruent ...qui conduisent au pied des arbres. Le beau temps ...iver est à la porte.

...il ne faut pas se représenter l'hiver (bochika) comme ...t brumeuse saison. Bien au contraire! En avril ou en ...ntre les derniers produits du sol dans les greniers. Les ...ent. Un soleil moins chaud brille dans un ciel presque ...ment serein. C'est un temps de repos et d'abondance ...e a été bonne, et on célèbre alors la deuxième grande ...Ba-Ronga, celle de la *bonanga*, c'est-à-dire le *festival ...des fanfares de cornes d'antilope.* Dans chaque district ...les se réunissent et exercent des mélodies monotones ... trompes étrangement sonores. On se fait visite d'un dis... l'autre et, à la fin, tous vont chez le chef, à la capitale, où ... un véritable concours artistique à la suite duquel les ...eurs exécutants sont proclamés, exactement comme s'il ...sait des Concordia, des Harmonies et des Sainte-Cécile de ...cantons romands. [1]

... chef joint-il à ses prérogatives celle d'être le juge suprême ...musique? Je ne sais. Ce qui est certain, c'est que cette *bo...nga,* cette fanfare des trompes, viendra le pleurer, lorsqu'il ...ra mort... et enterré. (Voir plus haut § 245.)

284. Nous avons déjà exposé les *coutumes relatives aux décès ...es chefs* et il n'est pas besoin d'y revenir. Le modeste monarque

[1] J'ai recueilli un ancien chant que l'on exécutait durant la fête musicale avec ac-

s'éteint, il termine son évolution dans la nuit, dans le secret....
Mais on ne peut pas dire ici :

> De l'esclave et du roi, la poussière est la même!

Le chef devient un dieu, un des dieux protecteurs du pays, et son nom va s'ajouter à cette généalogie de la famille royale que tous ses sujets apprennent par cœur, seul rayon de lumière qui se projette dans les ténèbres du passé, premier essai d'une humanité primitive pour vaincre l'oubli, l'oubli où s'engouffrent tous les êtres qui ont vécu et qui sont morts sur ces lointaines plages ! Mais, à mesure qu'un nom s'ajoute à la généalogie, un autre tombera sans doute, car les Ba-Ronga, dans leur état primitif, ne paraissent pas capables d'en conserver plus de dix dans leur mémoire, et c'est ainsi qu'une fois ou l'autre le souvenir même de tous ces chefs aura disparu pour toujours.

Elles ne pensaient point qu'il en serait ainsi les femmes qui s'en allaient, en gracieuse théorie, porter à Mozila les paniers pleins de fruits dorés et qui chantaient, le long du sentier du village :

> L'épervier qui est dans le ciel, c'est Mozila, c'est Mozila !

compagnement des fanfares de cornes d'antilope. Il vient des clans thonga du Nord, de celui des Ba- Nkouna auquel appartient un de nos évangélistes les plus intelligents, Timotée Mandlati (celui qui m'a procuré aussi un bon nombre d'énigmes).

> Ndi teka chinyala, ndi nyika nhwana
> Chimanimani ! Chaka !
> — Mamana ! m'Bangoni ! hi ya kamba batchongouana ntlhaben !
> Chimanimani ! Tchaka !

> Je prends un anneau et je le donne à une jeune fille...
> Comme il brille ! Tchaka !
> — Mère, voici les Ba-Ngoni ! Allons voir ce que deviennent les enfants sur la colline !
> Comme il brille ! Tchaka.

D'après mon informateur, ce chant dépeint l'état d'inquiétude du peuple à la suite des invasions zoulou, entre autres celles de Tchaka (ou de ses généraux) qui fit poursuivre Manoukosi jusqu'à Khocène (bas-Nkomati), sur le chemin de Bilène (bas-Limpopo). — Un jeune homme songeait à se marier. Il offre à sa fiancée l'anneau symbolique, comme on le faisait dans les clans du Nord (voir Grammaire ronga. Introd. § XXIV). Ils l'admirent tous deux : comme il brille !... Mais soudain leur bonheur est troublé par l'entrée d'une jeune fille qui arrive en courant et dit : « Les Ba-Ngoni (Zoulou) sont là ! Allons voir ce que font les enfants qui jouent dehors. Peut-être sont-ils déjà tombés entre les mains des ennemis ! »

Cette interprétation de Tchaka me paraît un peu problématique. Mais, en gros, ce chant doit signifier cela et perpétue le souvenir de ces temps troublés.

CHAPITRE II

La Cour et le Tribunal.

Le *Village du chef*. Les conseillers. Grands conseillers. Conseillers de l'armée. Conseillers pour les affaires étrangères. Surveillants. §§ 285-286.
Le *Héraut*. Réveille-matin des chefs indigènes. Encenseur et parfois insulteur. Mabobo. §§ 287-290.
L'*Insulteur* attitré. Il fait honte aux belles-sœurs ! §§ 291-292.
Visites d'étrangers. Actes de soumission. Les mots prohibés. Les fêtes de la cour. §§ 293-297.
Le *Tribunal du chef*. La discussion indigène. Causes dont le chef connaît. Rixes, meurtres, vols niés. Amendes. §§ 298-301.

285. Bien que l'appareil de la royauté ne soit pas très pompeux dans les petits royaumes des Ba-Ronga, chaque chef a cependant une cour plus ou moins brillante ! Le village où il demeure ne se nomme pas *mouti* (comme c'est le cas pour les hameaux des sujets), on l'appelle *ntsindja*, c'est-à-dire capitale. Il est généralement plus grand que les villages ordinaires ; bâti par les jeunes gens de la tribu, après le mariage du chef, c'est par eux qu'il est entretenu. Ils ont en particulier la charge de maintenir toujours propre et de sarcler à certaines saisons la place publique du « ntsindja ».

C'est sur cette place (*houbo*) que se réunissent volontiers les hommes des environs qui, le matin, viennent faire leur cour au chef. Ils s'assoient par groupes et se communiquent les nouvelles du jour ; c'est ce qu'on appelle *bandla*. La bière de maïs ou de millet ne manque pas à la capitale dans les temps d'abondance, du moins les femmes des divers villages en apportent fréquemment des amphores pleines (matchounga ya byala) ; aussi ces visites journalières sont-elles plus ou moins intéressées.

Parmi les sujets que l'on rencontre le plus souvent à la cour, il faut mentionner les conseillers (tindouna), le héraut et l'insulteur officiel.

1° *Les Conseillers.*

286. Les conseillers (tindouna) forment une sorte de cabinet qui assiste le chef dans l'exercice de la royauté. On en distingue de plusieurs sortes : d'abord les *conseillers principaux* (létikoulou) qui sont chargés de discuter et de prendre les décisions dans les affaires graves qui intéressent le pays. Ce sont volontiers les oncles du chef, les hommes d'âge mûr des branches collatérales de sa famille. Au Nondouane, c'étaient, au temps de la guerre de 1894, Magomanyana et Moundouloukélé, frères de Mapounga, oncles de Mahazoule, puis Nouakoubyélé, qui exerçait sa surveillance sur la portion orientale du pays, de concert avec Nouambalane. Puis viennent les *conseillers de l'armée,* c'est-à-dire les généraux (tindouna ta yimpi), qui président à la bataille (Chitlénouana au Nondouane, Mpompi et Mahagane, à Zihlahla). Il existe aussi des *conseillers* préposés à *la tractation des affaires étrangères* à raison de un par pays voisin. Nous avons vu comment ils forment un rouage indispensable dans les relations diplomatiques... ou matrimoniales d'un royaume à l'autre. S'ils sont intelligents, et prennent un grand ascendant sur le chef, ils peuvent même lui imposer leur volonté. Ce fut le cas en septembre 1894 lorsque les conseillers empêchèrent le jeune roi Nouamantibyane de se rendre à l'appel du gouvernement portugais qui réclamait ses services pour aller combattre Mahazoule. A l'occasion, ils peuvent fournir un contrepoids utile à l'autocratie du chef tout puissant. Souvent aussi ils ne sont que des instruments serviles entre ses mains. Tels étaient les conseillers de Goungounyane, si nous ne faisons erreur.

Enfin une autre catégorie de conseillers, ce sont les individus établis par le chef dans tous les petits districts de son pays pour *surveiller les sujets* et examiner leurs différends. Ce sont eux qui devront apporter à la capitale les affaires (timhaka) importantes, les querelles que le maître du village n'a pas pu apaiser, les causes qui ressortissent au tribunal du chef. Comme ils sont tous passés maîtres dans l'art de la discussion nègre, ils aident à celui-ci à rendre ses sentences.

Ces *tindouna* ont donc une organisation complète. Ils sont aussi nécessaires que le chef au bon fonctionnement de la vie tribale.

2° *Le Héraut.*

287. Nous étions un jour en visite chez le chef Nouamantibyane, l'un de mes collègues et moi, bien longtemps avant qu'il fût question de la guerre de Lourenço Marques.

Couchés dans nos hamacs que nous avions suspendus au toit, à l'intérieur d'une hutte mise à notre disposition pour la nuit, nous tâchions de nous reposer, quand, vers quatre heures du matin, nous fûmes réveillés par une curieuse mélopée : c'était, sur un ton très haut, des paroles chantées, criées avec volubilité et d'une manière monotone, bref, une très curieuse et inoubliable production musicale. Impossible de nous rendormir. Il nous fallut subir pendant plus d'une demi-heure cette obsession peu agréable !

Or c'était le *mbongui wa kou pfoucha,* le héraut réveille-matin, un individu qui a la « poitrine bien ouverte », comme on dit en ronga (chifouba chi pfoulekilé), ce qui signifie non pas qu'il a du souffle, des poumons bien conditionnés, mais qu'il est très intelligent. Dans notre tribu, en effet, la poitrine est envisagée comme le siège de la compréhension et des dons oratoires ! Tous les matins cet encenseur royal vient, dès avant le lever du soleil, exalter à la porte de la hutte du chef les hauts faits de ses ancêtres, rappelant leurs noms et leurs actes de valeur. Il y joint de mauvais compliments (sandja) à l'adresse du chef actuel auquel il reproche de n'être qu'un peureux, un enfant, en comparaison de son père, de son grand-père et de tous ces nobles défunts. « Envoie-nous donc à la guerre ! Montre-nous de quelle vaillance tu es capable ! » Et le chef doit se réveiller chaque matin au bruit de ce concert étrange qui dure parfois des heures !

288. L'encenseur accompagne volontiers le chef lorsqu'il se rend chez les Blancs. J'ai assisté, devant les bureaux de la chambre municipale de Lourenço Marques, à l'arrivée de Sigaolé, chef de Matolo, qui venait contempler Goungounyane fait prisonnier par les Portugais, en janvier 1896. Son « mbongui » était de la partie. C'était un vieil individu nommé Mabobo, originaire du district de Mapoute. Affublé d'une veste peu propre,

la tête couverte d'un bonnet, il hurlait les louanges de la famille royale de Matolo. C'était d'ailleurs en zoulou, sans doute avec une terminologie spéciale. Il avait l'air d'un fou et personne ne prenait garde à lui!

289. Lorsque le chef tue un bœuf et tarde un peu à distribuer la viande à ses hôtes, il paraît que le « mbongui » est aussi le mendiant attitré qui va réclamer la portion des guerriers. Il l'apostrophe en lui disant: « Ne vois-tu pas tous ces hommes, là, dans ton village? Ne sont-ils pas tes chiens? Pourquoi donc nous réduis-tu à la portion congrue ? Tu ne donnes de viande qu'aux femmes.... Sont-ce les femmes qui te délivreront lorsque les ennemis t'attaqueront, etc., etc. »

Au couronnement des chefs, il chante aussi leur louange durant la procession que nous avons décrite § 249.

Chose curieuse, même lorsqu'il insulte, on le laisse dire. Le chef ne se fâche pas, au contraire; le « mbongui » est plutôt respecté. On lui réserve une portion de viande spéciale. Au reste chacun peut devenir « mbonguï »; il suffit d'être suffisamment loquace !

290. Il semble que ce personnage de cour soit une importation étrangère, car il débite tout son boniment en zoulou. La coutume même de glorifier les chefs décédés et d'exciter le chef régnant à la vaillance est plutôt militaire. Or, tout le système militaire des Ba-Ronga paraît avoir été emprunté aux Zoulou; « le mbongui » a probablement aussi la même origine. Mais il est un autre personnage plus étrange encore et qui s'appelle:

3° *Le Chitalé cha tiko, l'Insulteur du pays.*

291. C'est une sorte de fou de cour qui a le droit de vomir les insultes les plus graves, les plus sanglantes à la face de tous les ressortissants du pays. Jamais il ne s'attaquera à des étrangers, mais il jouit d'une parfaite immunité, tant qu'il n'injurie que ses compatriotes. Le chef lui-même n'est pas à l'abri de sa langue terrible. Il ose tout dire... « Le voici qui arrive dans ton village, me disait Tobane dans son langage pittoresque... Il se met à débiter à haute voix les plus affreux propos! Il t'accuse d'être un incestueux, de prendre pour femmes tes propres sœurs! Même s'il te voit en compagnie de ta grande belle-sœur, celle que ton beau-frère a épousée par le moyen de tes bœufs, voir § 147,

celle pour laquelle tu as le plus profond respect, il ne craindra pas de vous dire des sottises qui vous feront rougir de honte! Il ira te prendre ce que tu cuis dans ta marmite, il arrachera même des mains du chef la viande qu'il est en train de manger... Aussi, dès qu'il entre dans ton village, tu t'empresseras d'aller à sa rencontre et de lui faire un cadeau pour n'avoir pas à entendre ses insultes malpropres. Au reste le *chitalé du pays* est parfois l'homme le plus calme du monde. Il se peut qu'il reste dans son village ou participe aux assemblées de la nation avec la même quiétude que n'importe quel autre particulier. Mais, s'il se met à dégoiser ses insultes (ruketela), gare! gare! plus rien ne l'arrête; aucun respect humain ni divin! »



LE NAIN MOLUÉLÉ

292. Le fou de cour est un personnage d'origine ronga, à n'en pas douter. Il est aussi ancien que la tribu elle-même, au dire de Tobane. La fonction qu'il exerce est officielle et même héréditaire. A Zihlahla c'est Nouatchapane qui remplissait ce curieux rôle d'insulteur officiel.

On a de la peine à comprendre la raison de cette coutume singulière! Le *chitalé* serait-il un censeur public auquel la tribu donne carte blanche pour dire à haute voix des vérités que peut-être personne n'oserait prononcer? Y a-t-il quelque rapport entre ce fou de cour africain et Triboulet? [1] Je ne sais.

[1] Nous reproduisons à ce propos le portrait d'un étrange personnage dont M. Paul

4° *Diverses particularités de la cour.*

293. Lorsqu'un *étranger* passe par la capitale, il devra s'asseoir en dehors de la place centrale, à quelque distance. Quelqu'un viendra alors lui demander ce qu'il veut. Il répondra : « Je viens de tel et tel pays, je désire saluer le chef. » Alors le conseiller préposé aux ressortissants de ce pays-là viendra lui causer et ira l'annoncer (bika) au chef. Celui-ci le recevra avec bienveillance, cas échéant, lui assignera une hutte pour y dormir, s'il désire passer la nuit, et lui enverra de la nourriture. S'il est bien disposé, il fera même tuer un veau ou un bœuf pour ses hôtes. Ceux-ci, à leur retour, se loueront de l'hospitalité qu'ils ont reçue et diront : Ce chef m'a associé à son règne ; proprement : il m'a fait régner (a ndi foumisile).

Telle est la coutume lorsqu'on va faire visite dans un pays rapproché avec lequel on entretient des relations de bon voisinage. Si les deux pays étaient en délicatesse ou à la veille de se faire la guerre, les routes seraient fermées (tindlela ti sibiwa) et personne ne serait admis.

294. On peut aussi venir auprès d'un chef non seulement pour lui faire visite mais pour faire sa soumission, se déclarer son sujet (cela s'appelle *kondza,* d'un mot zoulou qui indique cette démarche). Le chef assignera à ce nouveau « nandja » (sujet) une habitation et il sera incorporé à la nation sans plus de cérémonie. (Voir le conte de Moutipi, *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 164).

295. Le chef décrète parfois qu'un *certain mot sera proscrit* du langage de ses sujets (rito ledji yilaka). Ce fait s'est passé du temps de Zihlahla, le père de Nouamantibyane. Ses conseillers s'étaient plaints de ce qu'il ne leur donnait pas de viande à manger et gardait tout pour lui. « C'est un chien », avaient-ils dit (mbyana). Il les entendit parler ainsi... « Très bien ! fit-il sa-

Berthoud a pris la photographie à Chilouvane (Transvaal). C'est, au dire de M. Thomas, non pas un Thonga, mais un Pédi, sujet du chef Maagué. Bien qu'il ne remplisse pas la fonction officielle de fou de cour, ce nain est fort connu pour ses saillies et la mimique impayable avec laquelle il accompagne tout ce qu'il dit. Il paraît que le commissaire sur les natifs a été l'exhiber à Prétoria et Johannesbourg il y a quelques années et qu'on le montrait pour de l'argent ! Il nous a paru intéressant de signaler ici, en passant, ce petit homme qu'on appelle Moluélé, véritable phénomène ethnographique — bien qu'il ne soit pas précisément le *chitalé* du pays.

voir par toute la contrée. Le mbyana, le chien, c'est moi. Quand vous prononcerez ce mot, il s'agira de votre chef. Aussi je vous ordonne d'appeler désormais les vrais chiens: « kalaouana ». Ainsi fut fait pendant un temps.

296. Lorsqu'un chef porte le nom d'une bète sauvage ou d'un objet quelconque, on cesse d'appeler cet animal ou ces choses-là de leur véritable nom. On en invente un nouveau. Ainsi un personnage important de Mapoute ayant été nommé *Mahlahla*, c'est-à-dire petites branches, on appela les bùchettes des « mavinda ».[1]

297. Nous avons traité plus haut des fètes spéciales qui se célèbrent à la capitale: celle du bokagne (§§ 276 et suiv.) de la bonanga (§ 283) et celle du couronnement (§§ 247 et suiv). La cour la plus brillante de tout le pays thonga était celle de Goungounyane. Toutes les cérémonies s'y accomplissaient avec une splendeur inconnue chez les petits chefs ronga. Il serait intéressant de connaître par le menu tout le train de la cour de Mandlakazi. On constaterait probablement que le souverain ngoni marchait encore davantage sur les traces des Zoulou que les chefs des Ba-Ronga.

5° *Le Tribunal du chef.*

298. Comme nous l'avons déjà vu, on s'efforce de régler les petites affaires, les querelles de peu d'importance, sans recourir au chef. Le maître du village, le conseil de famille, sont les deux autorités de première instance auxquelles on préférera recourir tout d'abord, afin de ne pas envenimer les questions en litige. Toutefois, il est des affaires qui sont presque toujours portées au « houbo » du chef, surtout celles où l'on suppose qu'une sanction sera nécessaire. Le maître du village n'a point d'armée pour faire exécuter ses jugements, tandis que le chef a ses guerriers à sa disposition.

[1] Les Zoulou ont une coutume très répandue et qui rappelle beaucoup celle-ci. Ils l'appellent le *hlonipha*, c'est-à-dire le *respect*. Par respect, une femme ne doit jamais employer les noms des hommes de la famille de son mari et particulièrement celui de son beau-père. Si elle veut parler d'objets dont le nom est identique ou ressemble à ceux qu'elle doit éviter de prononcer, elle inventera des vocables quelconques pour les désigner. Je ne crois pas que les Ba-Ronga observent cette coutume du *hlonipha*. Mais les interdictions que nous venons de signaler sont inspirées par une intention analogue.

299. La discussion indigène est conduite selon des lois fort différentes de celles auxquelles nous sommes accoutumés, puisqu'on ne procède jamais à la votation. Une proposition est généralement présentée par son auteur en phrases courtes, volontiers interrogatives. L'assemblée l'écoute tranquillement jusqu'à ce qu'il ait conclu par un : « Ahîna ! » énergique.... expression qui équivaut à notre : « C'est en règle. Un autre individu reprend alors la proposition et la développe de nouveau en disant aux membres du conseil : « N'avez-vous pas entendu ce qu'il a dit ? Il dit telle ou telle chose. » La discussion suit son cours ; les oppositions se manifestent et, peu à peu, l'assemblée se fait une opinion. Quand le chef préside, il tranche souverainement, mais il arrive fréquemment que, s'il est absent, on prenne une décision sans procéder à aucune votation. La majorité n'a pas été constatée par un lever de mains ; on la devine par une sorte d'intuition très remarquable et les graves conseillers qui étaient restés accroupis en cercle tout le temps de la discussion, sautent sur leurs pieds et se dispersent, sachant fort bien à quoi s'en tenir. — Quand un étranger désire causer avec un chef et lui apporte une requête, il est généralement accompagné d'un conseiller. S'il veut observer toutes les lois de l'étiquette il exposera l'affaire à son propre conseiller. Celui-ci la transmettra au conseiller du chef et ce conseiller répètera encore tout le discours au chef. Les assistants auront ainsi entendu trois fois l'exposition du sujet. La réponse devra suivre, en bonne règle, la même voie. Ces précautions proviennent évidemment du fait qu'aucun sténographe, aucun secrétaire n'est là pour écrire ce qui se dit. Il importe donc qu'il y ait plusieurs témoins présents à la discussion et qu'ils aient bien compris ce dont il s'agit.

300. On juge donc à la capitale les cas de *mahloko* (cas où une femme meurt avant que son douaire ait été complètement payé, voir § 177) ; ceux *d'adultère* (à cause de la sévérité de la peine. Voir § 114) ; ceux des *rixes* où l'on s'est frappé avec des assagaies (car l'offensé prétend avoir droit à une compensation (loula) pour les plaies (timbanga) qu'il a reçues), les *meurtres*, les *affaires avec des gens d'autres pays*, les *vols niés*. Le code pénal et le code civil sont représentés par les conseillers très au fait de la coutume. Nous avons étudié déjà les principaux chapitres de ces codes ; le plus long, (il manque totalement dans nos recueils

de lois européens), c'est celui qui a trait aux mille complications résultant de la coutume du « lobola ».

En cas de *meurtre*, l'assassin doit payer tout un douaire, ou plutôt « la valeur d'une tête » aux parents de la victime (a ta tchimba nhloko). [1]

Je connais un cas dans lequel le chef Nouamantibyane a fait payer une amende de 60 livres pour un meurtre plus ou moins involontaire, commis en 1894 aux environs de Lourenço Marques sur la personne d'un individu d'Inhambane qui volait des poules pendant la nuit.

Quant aux *vols*, les Noirs sont très habiles pour découvrir ceux qui les ont perpétrés. S'agit-il de nourriture qu'on a été prendre dans des greniers? Ceux-ci se trouvent le plus souvent au milieu des champs, ou dans la petite forêt qui entoure le village. Tout autour, on a arraché les herbes, le sable est bien propre: les traces du voleur seront donc visibles. On les suivra, on les reconnaîtra peut-être à certaines particularités, car les empreintes de chaque individu sont plus ou moins connues; les gens habiles savent même reconstituer la démarche d'un homme d'après l'écartement plus ou moins grand que présentent les traces de ses pas!.... Par ces traces, on arrivera au village du coupable. On ira le surprendre dans sa hutte. Si l'affaire n'a pas pu être conclue par le maître du village et que le chef ait dû intervenir, il fera payer jusqu'à deux, trois ou cinq livres sterling au coupable. [2]

[1] Depuis qu'ils ont été placés sous la juridiction des Blancs, les Ba-Ronga n'infligeaient plus la peine de mort. Par contre, les exécutions étaient fréquentes chez Goungounyana. Lorsque le chef ngoni avait condamné un accusé à mort, il faisait signe à l'un de ses sicaires. Celui-ci suivait par la brousse le malheureux qui s'éloignait sans se douter peut-être du sort qui l'attendait, et, soudain, par derrière, il lui assénait un coup de bâton ou d'assagaie qui le tuait net.

[2] Le vol est naturellement condamné très sévèrement ; mais on le blâme plutôt à cause de ses conséquences sociales que pour son caractère immoral. Voici une jolie énigme à propos des voleurs:

Chichloungoua rendjeletane?
Mangatlou a psha ritiho...

(Le voleur). Il est comme la couronne au sommet d'une hutte. (C'est un paresseux qui pose, qui ne travaille pas!...)

(Il lui arrivera malheur comme à) un épervier (qui veut enlever de la viande qu'on cuit à la broche) et qui se brûle la patte!

(Voir VI[e] partie, la relation qui existe entre le ciel (tilo) et les voleurs).

301. Que fait-on de l'argent des amendes? Si le chef est bon, il le remet dans sa presque totalité à l'offensé. S'il est dur, il gardera parfois jusqu'à la moitié de l'amende. Au reste, je ne sais si la distinction du civil et du pénal est bien comprise des autorités judiciaires des Ba-Ronga. Une étude plus approfondie nous révélerait sans doute bien des particularités curieuses dans leur procédure. Nous n'avons pas encore eu l'occasion de la faire.

CHAPITRE III

L'Armée.

I. *Le développement de l'esprit guerrier chez les Ba-Ronga.*

Histoire de l'instinct guerrier chez les Ba-Ronga. Le Monomotapa. Temps où l'on ignorait les armes de guerre. Invasion du pays par la race actuelle. Révolution de ces derniers siècles. Transformation causée par les Zoulou. Chaka. Manoukoçi. Guerres durant ce siècle. Terminologie zoulou. §§ 302-306.

Costume et armes de guerre. Apparition de Tcharli. Origine du costume guerrier. Casque, collier, ceinture, brassières, jambières, bracelets. Mouchoir de poche Casse-tête, assagaies, hachettes, couteaux, boucliers. Fusils. §§ 307-314.

Mobilisation. Trompette d'alarme. Formation des régiments. L'appel aux rangs. Le cercle de l'armée. §§ 315-320.

Chants de guerre. « Sabela nkosi. Nouayéyé. Zim'thini. Abafo. Ngambala. Loko ku ti. qa ». La permission de tuer. Nouamantibyane entre ses conseillers et ses jeunes gens. §§ 321-324.

La médecine de la guerre. Superstition à propos de son efficacité. Comment elle s'administre à Zihlahla, au Nondouane, chez Goungounyane. Les sept actes de la médication dans le pays de Mapoute. Le « nyokouénkoulou » du Nondouane. §§ 325-337.

Manière dont les indigènes combattent entre eux. Batailles avec les Blancs. Celle de Makoupé. Surprises et trahisons. Plan de la grandissime expédition de 1895. Défiance mutuelle. Panique de l'armée de Matolo. Le mot d'ordre. Règles suivies sur le champ de bataille. Le premier, le second et le troisième tueur. La danse guerrière. Un homme à tuer ou deux bœufs? Le vertige des héros. Manière de faire passer la soif du sang. Trophées de guerre. Trophées de paix. §§ 338-350.

302. Au Sud de l'Afrique, comme sur toute la surface du globe, il y a toujours eu des guerres et des bruits de guerre!

Les récits fort curieux des démêlés des Portugais avec les Noirs du Monomotapa, quelque exagérés qu'ils puissent être, prouvent que, dans le courant du XVIme siècle, il existait entre la Sabie et le Zambèze, un empire indigène considérable. Ce fameux Monomotapa (mot qui signifie probablement l'Homme de la Montagne) était le chef du pays actuellement occupé par les Ma-Chona. Il avait, à n'en pas douter, une assez grande puissance militaire. En tout cas il tint tète aux Blancs à réitérées fois. (Voir le détail de son histoire dans Theal : *The Portuguese in South-Africa.*)

303. Dans ces temps préhistoriques, le littoral de Delagoa paraît avoir été habité par des populations fort paisibles. Elles accueillirent avec bonté les explorateurs blancs surtout au Sud de la baie. La tradition veut que la race primitive ait ignoré le fer et, par conséquent, les armes en fer. Elle n'aurait eu que des bâtons. Aussi, dit-on, les éléphants pullulaient alors. Lorsqu'on avait réussi à en tuer un (je ne sais trop par quel moyen) on faisait du feu tout autour pour le cuire, car on n'avait pas d'armes pour le dépecer! Des guerriers munis d'assagaies et venant de l'Ouest ou du Nord, soumirent ces populations inférieures, se mélangèrent à elles (il y a probablement plus de 400 ans) et il en résulta les clans actuels des Ba-Ronga. (Voir notre introduction ethnographique à la Grammaire ronga, pages 7-10.)

304. Quelles relations ces petits royaumes ont-ils entretenues de 1600-1800 ? Il est à peu près impossible de le savoir, car les natifs n'ont gardé aucun souvenir bien net de la période de leur histoire antérieure à l'année 1800. Seules, quelques généalogies, celles des différentes familles royales, nous sont parvenues de ces temps qui, pour ces peuples ignorant l'écriture, sont déjà perdus dans l'oubli. Elles nous apprennent que le royaume de Matolo se sépara de celui de Mpfoumo, celui de Mapoute de celui du Tembé et peut-être aussi celui de Manyisa de celui de Chindja (voir § 269). Certes ces scissions ne s'accomplirent pas sans luttes.

305. Néanmoins le développement militaire que prirent les clans ronga durant ce siècle est dû tout entier à l'influence extraordinaire qu'exerça la tribu zoulou d'un bout à l'autre du Sud de l'Afrique. En 1815 environ, un jeune chef de la tribu des Umtetwa, au pays des Zoulou, Dingiswayo s'en alla à

Cape Town, y vit un régiment anglais évoluant aux alentours de la ville. L'idée lui vint tout à coup d'imiter chez lui une si merveilleuse organisation. Il revint avec deux chevaux, bêtes inconnues jusqu'alors et qui étonnèrent fort les populations indigènes, et il transforma sa tribu en une armée qui se subdivisait en bataillons munis de boucliers de différentes couleurs, tous ceux d'un même bataillon devaient être semblables. Ce système fut perfectionné par *Tchaka*, le chef des Zoulou proprement dits, qui, avec un instinct militaire de premier ordre mais aussi avec une cruauté inouïe, soumit à sa domination tous les territoires actuellement appelés Natal et Zoulouland et détruisit des centaines de tribus.

Cette révolution eut son contre-coup jusqu'au lac Nyassa et même au Tanganyika. Le littoral de Delagoa fut le premier à le ressentir. L'un des rivaux de Tchaka, Manoukoçi, descendit dans la plaine et envahit le pays des Thonga. Il vainquit aisément les chefs de Mapoute et du Tembé. A Matolo, la lutte fut vive, dit-on. Le chef s'appelait Machékane et on l'avait surnommé: « celui qui avale un bœuf tout rond avec ses cornes, » tant il était corpulent! Ses guerriers le défendirent bien. A Khocène, au dire du vieil Hendrick, qui était enfant alors, les indigènes furent trompés par les bâtons longitudinaux que les Zoulou avaient fixés à leurs boucliers de peau. Ils crurent que c'étaient des roseaux et qu'on les briserait aisément. Mais leurs trois armées (celle des Makhoça dont le chef était Mbanyélé, celle de Rikotcho, dont le chef était Makouakoua et celle de Chibouri, avec Chitlama, comme chef) furent repoussées, transpercées par la phalange zoulou et mises en fuite. Auparavant, disent les indigènes, quand on avait tué trois ou quatre hommes, dans une bataille, on croyait avoir tout massacré. Les Zoulou apprirent aux tribus de la plaine, un système de guerre autrement plus cruel: tout tuer, voilà la règle; l'on n'admet d'exception que pour les femmes que l'on veut faire prisonnières. Ce genre militaire inauguré par les Zoulou (à l'imitation des Blancs, notons-le bien!) a donc été adopté par les divers clans des Ba-Ronga et ils ont été fréquemment en guerre durant ce siècle. Des districts, autrefois très populeux, ont été absolument dévastés.

306. La preuve que les mœurs des guerriers zoulou, toujours en honneur à la cour de Manoukoçi et de ses fils Mozila et Goungou-



MAVABAZE, RÉGENT DU PAYS DE KHOÇÈNE, AVEC SES CONSEILLERS (LOURENÇO MARQUES)

nyana, ont été importées de toutes pièces chez les vaincus, c'est que *la terminologie militaire est en pur zoulou*. Mais nous ne croyons faire aucun tort aux Ba-Ronga en affirmant que le vieux fond pacifique du caractère des tribus de la plaine s'est conservé malgré cette influence. Nous avons pu juger de leurs aptitudes guerrières durant la révolte de 1894-1896. Elles nous ont paru assez minces ! Les indigènes ne se sont nullement soulevés par goût, et poussés par le désir de se signaler par des exploits belliqueux. Si certains d'entre eux ont fait preuve de courage et d'une endurance admirable si, dans quelques circonstances l'armée elle-même a lutté avec une certaine ténacité, les Ba-Ronga, à tout prendre, se sont révélés comme d'assez piètres guerriers. Le manque de discipline, la défiance mutuelle, une timidité se traduisant par de fréquentes volte-face, une inhabileté constante à profiter de leurs avantages, telles sont les principales raisons qui ont causé leur perte. Les sauvages soldats de Mapoute eux-mêmes, ces soi-disant émules des Zoulou authentiques, ces guerriers réputés invincibles, ont montré tout autre chose que du courage.

II. *Costume et armes de guerre.*

307. Nous étions un jour tranquillement établi sous les beaux arbres de notre station de Rikatla quand, soudain, débouche à quelque distance une espèce de monstre qui arrive sur nous à la course ! Les enfants s'enfuient ! les femmes se cachent.... C'était Tcharli, notre laitier, qui se rendait avec quelques autres guerriers chez son chef Mahazoule pour une revue militaire. Il s'approchait, sorte de géant de six pieds et demi, affublé d'un costume qui me paraissait grotesque, mais dont j'ai néanmoins compris le parfait à-propos. Evidemment, il voulait se déguiser en bête féroce, et il y avait très bien réussi. Il jouissait pleinement de l'effet d'épouvante que ses ornements guerriers produisaient sur les enfants et les gens faibles de nerfs.

C'était, il faut le dire, le plus beau guerrier des environs. Il consentit à venir un jour se faire photographier et à expliquer par le menu les diverses pièces de ce costume dont l'ensemble présente quelque chose de formidable, il faut le reconnaître ! La photographie a manqué, mais l'explication est restée et la voici :

308. Commençons par en haut. La tête est surmontée de trois faisceaux de *plumes* longues, effilées, provenant d'un oiseau nommé « sakabonyi », que l'on rencontre seulement dans les montagnes; on y ajoute, à l'occasion, des plumes d'autres oiseaux (magalou, mafoukouana); l'un de ces plumeaux est au milieu, les deux autres sur les côtés. Ils sont fixés tous trois sur un casque (chintlontlo) conique, orné de plumes d'autruche (yintchya). Ce *casque* lui-même est attenant à une sorte de toque, de couronne de peau de loutre (nkini) qui est maintenue en place par une mentonnière (ngoti). La grandeur de la tête est au moins doublée par ce casque et ses appendices. Et, pour augmenter l'effet rébarbatif qu'il produit, on plante encore, par-ci par-là, des épines de porc-épic sur ce couvre-chef. Autour du cou, Tcharli portait un *collier* formé de lanières de peau prises à un veau noir (tincotcho).

Les biceps et les mollets étaient garnis de ceintures de longs poils blancs obtenus en disséquant soigneusement des queues de bœuf (matchyobo).

La ceinture qui entoure les reins était particulièrement opulente: par devant, une belle peau de civette grise (nsimba) aux stries fauves retombant jusqu'au milieu des cuisses; par derrière, c'étaient des peaux de petite antilope (madjobo ya nhlengana).

Enfin, pour compléter la ressemblance avec une bête sauvage, les chevilles et les mollets étaient entourés de bracelets formés de graines noires, rondes, venant des pays du Nord (timbavou). Chacune de ces graines ayant la grosseur d'une cerise, la largeur des jambes de l'individu était considérablement augmentée. On eût dit un pachyderme, et, lorsqu'il sautait lourdement et frappait le sol de ses pieds, on eût pu le prendre pour un hippopotame!

Ce costume est chaud. Aussi le guerrier a-t-il encore une sorte de lame d'os, provenant d'une côte de bœuf que l'on a taillée et rendue tranchante, et il s'en sert pour enlever la sueur qui perle sur son visage et sur son corps lorsqu'il se livre aux exercices de haute voltige et aux danses où il manifeste sa vaillance. C'est le mouchoir de poche indigène!

Les guerriers conservent les diverses pièces de leur costume dans une petite hutte sur pilotis, près de leur demeure; ils les entretiennent avec soin, les exposant au soleil et les épous-

setant fréquemment pour éloigner les teignes et les gerces. L'uniforme complet vaut bien des livres sterling!

309. Quant aux *armes* des Ba-Ronga, elles sont assez primitives. La première en date, c'est sans doute le *bâton* (nhonga) et le casse-tête [1] dont on verra deux spécimens dans la planche ci-contre (N° 4). L'indigène ne chemine jamais sans son bâton. Il s'en sert pour tuer les serpents, s'il en rencontre, et pour assommer les cailles qui lui partent entre les jambes lorsqu'il est favorisé par la chance. En temps de guerre ou en cas de rixe, le « nhonga » peut devenir une arme dangereuse. Celui qui a le pommeau strié vient de Bilène, m'a-t-on dit. Il paraît que, dans le Gaza, on leur donne volontiers cette forme.

310. Mais l'arme la plus redoutable du Noir Sud-Africain, c'est *l'assagaie* (tlhari, foumo) (N° 2) dont il y a deux formes: la grande, consistant en une lame d'acier pointue, à deux tranchants, fixée à un bâton au moyen de fil de fer ou de laiton, la petite, dont la lame est réduite à la taille d'une simple flèche et qui est assujettie à la hampe au moyen de lanières d'écorce ou de feuilles de palmier. La première sert à la lutte corps à corps: le guerrier ne la lâche jamais. La seconde (il peut en avoir trois ou quatre en mains lorsqu'il va au combat) est destinée à être lancée de loin sur l'ennemi. J'ai eu l'occasion de constater l'effet que produit l'assagaie. Un jeune évangéliste de notre mission ayant été surpris sur la voie du chemin de fer, par une embuscade de guerriers de Zihlahla, fut transpercé d'un seul coup (7 janvier 1895). Il était tombé à genoux et le brigand qui le poursuivait le frappa au dos; l'assagaie ne fut arrêtée que par le calepin que le jeune homme portait dans la poche de son habit, sur son cœur.

Sur la planche ci-contre, l'assagaie de droite, la grande, mesure 35 centimètres pour la lame, 11 pour le treillis de fil de fer et 87 pour la hampe. Celle de gauche: 17 pour la lame, 17 pour la tige de fer qui la porte, 13 pour le treillis de feuilles de palmier et 90 pour la hampe.

311. Une autre arme, moins répandue et qui peut servir aussi à couper le bois, c'est la *hachette* dont nous avons rencontré deux formes principales. (N° 3). Ces hachettes sont emmanchées

[1] Ces bâtons ont été obtenus de patients auxquels j'ai arraché des molaires gâtées et qui ont ainsi payé en nature leur note de dentiste!

dans le bois qui les porte, à la manière des haches lacustres. L'industrie européenne exporte maintenant à Delagoa bon



ARMES DE GUERRE DES BA-RONGA

1. Bouclier de peau. — 2. Assagaies, grande et petite. — 3. Hachettes. — 4. Casse-tête.
5. Poignard. — 6 et 7. Objets portés par ceux qui ont tué des ennemis.

nombre de hachettes semi-circulaires, semblables à celle qui est figurée à droite, sur la planche. La nôtre est de fabrication in-

digène. Cela saute aux yeux, car elle a une apparence beaucoup plus brute.

312. Mentionnons encore les *grands couteaux* (mikoua), sorte de sabres avec lesquels on voit parfois de robustes gaillards se promener par les sentiers! Ils sont d'ailleurs parfaitement inoffensifs. J'ai aussi obtenu d'un voyageur un charmant *poignard* qu'il portait sur sa poitrine en bandoulière: pièce rare et qu'on m'a dit provenir de la tribu des Ba-Ndjao (N° 5). Le fourreau de ce poignard est composé de deux pièces de bois artistiquement sculptées et réunies au moyen d'une tresse de fil de fer. Elles sont entaillées légèrement en dedans, de manière à laisser entrer la lame; celle-ci est fixée d'outre en outre dans le manche qu'elle traverse longitudinalement. Elle sort à l'extrémité où elle est recourbée très solidement.

313. Enfin, si le guerrier tient dans une main sa grande assagaie, dans l'autre, il a son *bouclier* (chitlangou, N° 1) qu'il saisit par le bâton autour duquel pivote cet engin de défense. Ce bouclier des Ba-Ronga est, comme celui des Zoulou, un morceau de peau de bœuf ovale, de grandeur variable, parfois d'une seule couleur, parfois bariolé. (Ces différences servaient à distinguer les divers bataillons dans l'armée de Chaka.) Des deux côtés de la ligne médiane, on pratique deux séries parallèles de petites ouvertures en forme de carré long dans lesquelles on engaine deux bandes de peau d'une autre couleur. Par une disposition ingénieuse, ces deux bandes sont reliées à leur extrémité, derrière le bouclier et elles forment ainsi une gaine dans laquelle on enfonce le bâton qui sert à tenir l'arme. Ces gaines sont au nombre de quatre: deux en haut et deux en bas Au milieu, il reste une place suffisante pour empoigner le bâton. Celui-ci consolide le bouclier; mais, étant seulement enfilé dans ces quatre gaines, il demeure assez libre pour jouer le rôle d'un pivot autour duquel le bouclier peut tourner. C'est là ce qui donne à cette arme une valeur protectrice. L'assagaie, lancée avec beaucoup de force, percerait aisément la peau de bœuf. Mais, lorsqu'elle arrive contre l'un des côtés du bouclier, le choc fait pivoter celui-ci autour du bâton central. La lance est alors déviée et passe à côté du corps du guerrier. Si elle vient frapper le milieu, elle s'enfonce dans le bâton, le brise et perd sa force. Naturellement le « chitlangou » des Noirs Sud-Africains ne protège en aucune façon contre les

balles de fusil. Il a été inventé pour détourner les assagaies, dans un temps où l'on n'avait aucune notion des armes à feu!

314. Dans le courant de ce siècle, les Ba-Ronga ont commencé à adopter les fusils pour la chasse et, cas échéant, pour la guerre. Bien que la vente des armes à feu ait été très souvent prohibée, ils en possédaient plusieurs centaines, dit-on, au commencement de la dernière guerre. Ils s'en servent avec une certaine habileté... bien différents de ces Malgaches qui enlevaient les guidons aux fusils, prétendant que cela les empêchait de viser!

III. *La Mobilisation de l'armée.*

315. Lorsque le chef veut réunir ses guerriers, il les convoque au moyen de la *chipalapala*. C'est une trompette rudimentaire qui ne peut produire qu'un son. Un messager (chiguidjimi) part en courant et souffle dans son instrument en traversant les villages. Quand il est fatigué, il le passe à un autre jeune homme habile à la course, et celui-ci va plus loin; il court, il court, jusqu'à ce qu'il soit à bout de forces, se fait remplacer par un troisième et ainsi de suite.

A l'ouïe de l'appel bien connu de la *chipalapala*, les guerriers s'écrient: « A hi tlhomen! Aux armes! » Ils se revêtent de leur costume et se dirigent vers la capitale.

316. Je me rappelle une certaine nuit avoir entendu la chipalapala passer à Rikatla, à quelques pas de notre maison. « Tu... tu-tu-tu-tu-tu! » disait-elle en son langage simple et énergique. Mobvécha, le rival de Mahazoule, cherchait chicane au chef légitime du Nondouane. C'était en décembre 1893, si j'ai bonne mémoire, et Mahazoule appelait ses guerriers. Quelques jours plus tard, un jeune homme passait sur la station, une assagaie en main. « Que fais-tu avec ces armes de guerre ? » lui dis-je, étonné. Les indigènes se promènent toujours en tenant un ou deux bâtons, mais il est rare qu'ils portent une assagaie. « C'est pour transpercer les gens de Hléouane! » me dit-il d'un air sombre. Or les gens de Hléouane, ce sont les partisans de Mobvécha, ceux qui excitèrent les querelles qui aboutirent à la guerre lamentable de 1894 et 1895.

La chipalapala résonnait dans la nuit, envoyant de tous côtés sa petite note grêle mais décidée. C'était lugubre et nous

ne nous doutions guère de tous les malheurs qu'elle annonçait !

317. Attifés en bêtes féroces, les guerriers partent donc à la course pour le village du chef. Les *régiments* s'y forment. C'est que l'armée est, en effet, divisée en un certain nombre de régiments (mabotchou, méboko). Tous les hommes du même âge (ntanga yinwe) forment ensemble un « botchou ». Dans l'armée de Matolo, il y en avait neuf : à partir de celui des tout jeunes gens de 16 à 20 ans jusqu'à ceux des hommes à couronne (makéhla) et des vieux à cheveux gris mais encore capables de manier l'assagaie : car tout homme, pourvu qu'il ait quelque force, est un guerrier et tient à honneur de venir à l'armée (yimpin).

318. Lorsque tout le monde s'est réuni dans le village du chef, on procède à la *formation du cercle* (biya moukhoumbou) par un acte spécial, qu'on pourrait appeler *l'appel à la formation des rangs*. Des hérauts à la voix claire partent dans toutes les directions, entrent dans les huttes, se dirigent vers les divers groupes qui campent aux alentours de la capitale et ils chantent sur un ton très haut et monotone les paroles suivantes en zoulou. Nous en donnons la traduction en ronga puis en français. C'est, comme on le verra, la formule employée dans le clan de Mpfoumo, telle qu'on la disait au cours de la dernière guerre. (Voir à la page suivante.)

319. « A yi founou... lé », c'est-à dire : « Aux armes, équipez-vous ! » Cette exclamation finale, longuement prolongée et se terminant brusquement sur la dernière syllabe, résonne au loin et tous les guerriers sautent sur leurs pieds et, brandissant leur bouclier et leurs assagaies, entrent en courant dans le grand village du chef où l'on doit former le cercle. Chaque régiment, ayant son conseiller à sa tête, est appelé à son tour par les organisateurs de l'armée (à Zihlahla, c'étaient Mahagane, oncle du chef, et Mpompi), et les diverses sections (mitlawa) de chaque corps se rangent les unes derrière les autres. Nous avons déjà décrit ce cercle imposant que forme toute l'armée lorsqu'elle est réunie pour le couronnement du chef (Voir §§ 249 et suivants). Qu'il s'agisse de se préparer pour la bataille, de recevoir les instructions des généraux en chef (tindouna ta yimpi), de s'administrer la médecine de la guerre, c'est toujours ainsi que l'armée se dispose.

D'un seul coup d'œil, chaque guerrier peut se rendre compte de l'ensemble de la troupe. A l'intérieur, c'est une rangée

Zoulou.	Ronga.	Français.
Izwana ! o tyo ndjalo, Mouvelou [1], — be nga m'thandi ba ka Nkoupane, — oumta'ka Sihlahla esikoulou si ka Hamoule, — malobola ge dyoze e boulandin ka Mboukwana.	Yingelani ! a hla psopso, Nwamantibyane, — lué ba nga mou randakiki ba ka Nkoupana — nwan'a Chihlahla léchikoulou cha ka Hamoule, — lw'a lobolikі hi tlhari abokonywanen ka Mboukwana.	Écoutez ! Voici ce que dit Nouamantibyane, — celui que les gens de Koupane n'aiment pas [2], — le fils de la grande forêt (Zihlahla) de Hamoule [3] — celui qui a pris femme et s'est servi de l'épée chez ses beaux-parents, chez Mboukouana.
Gwalagwala a libouvou, — ilihlengo ngo koubekeka, — oumpathi we sibamo — ou za kou déboulé Mangole ni Mapoutoukizi — Ndouma kouti, lo wa khiti — mo nga ngesilwana — ou ti ka : a yi founoule !	Nkoulounkoulou ya liboungou, — wa kou chonga kou labisiwen, — moutameli wa chibalesa a taka balesela Mangole ni Mapoutoukizi, — Lwe wa kou twala koulé, wa kwerou, — a fanaka ni chihari, — a li : A yi tlhomé ! !	L'oiseau royal [4] au plumage rouge, — magnifique à contempler, — celui qui tient en main un fusil avec lequel il tirera sur les Angolais et les Portugais, — Celui dont la renommée s'étend au loin, notre chef, — qui ressemble à une bête féroce, — c'est lui qui dit : « Aux armes ! »

[1] Mouvelou, surnom zoulou de Nouamantibyane. — [2] Les gens de Nkoupane » forment une des branches cadette de la famille royale de Mpfoumo. Ils demeuraient tout près de Lourenço Marques, sur le revers de la colline, à l'Ouest de la ville. Ils auraient sans doute, comme tant d'autres (v. § 268), voulu se constituer en famille régnante et secouer le joug de la branche aînée. Ils tentèrent même de le faire lorsque Mahombolé chercha, en 1867 ou en 1869, à supplanter Zihlahla. Mais la branche aînée, ayant eu des chefs énergiques, réussit à maintenir son autorité sur tout le clan. Le fait que ceux de Nkoupane n'aiment pas Nouamantibyane est donc tout à l'honneur de ce dernier. — [3] Le père de Nouamantibyane est Zihlahla; son grand-père : Hamoule. Le mot Zihlahla signifie, en zoulou : forêt. Les hérauts font un jeu de mot sur ce nom. Le règne de Zihlahla, que nous croyons pouvoir placer de 1867 à 1883, fut extrêmement troublé, durant les premières années du moins. Le jeune chef, revenu de Natal à la mort de son père Hamoule, avait « lobolé » Mbiluana, de la famille royale de Mabota. Au cours de ces guerres meurtrières, il fut fort irrité de ce que Mabota (dont le chef était Mboukouana) jouait double jeu et, un beau jour, il fit une descente dans le pays de ses beaux-parents (boukonouanane), et y tua beaucoup de gens. Avoir osé traiter ainsi ses « bakonouana » tandis qu'on a pour eux, en général, un si grand respect (voir § 147 et suiv.), c'est une preuve de vaillance que l'on rappelle encore à l'heure présente, trente ans après ces événements. Disons encore que Zihlahla, après cet exploit, quitta sa résidence aux environs de la ville, et alla se réfugier dans le territoire de Nouamba. Les Blancs avec lesquels il luttait, établirent à sa place un certain Nouayéyé dont il sera question ci-dessous dans un chant de guerre que nous citerons. — [4] Le « nkoulounkoulou » est un oiseau que l'on tire dans les forêts des bords du Nkomati et dont les plumes sont rouges. Les chefs seuls osent s'en parer.

circulaire ininterrompue de boucliers reposant sur le sol et se touchant tous; derrière, les hommes se pressent. Plus ils sont nombreux, plus les rangs sont profonds. C'est une forêt de plumes tout autour, au-dessus des têtes.

320. A ce cercle, il reste une ouverture, une sorte de porte (chikala) par laquelle on pénètre à l'intérieur. Or les bataillons des jeunes gens occupent les deux côtés de cette porte d'entrée. A Zihlahla, ces régiments-là se nomment : Megajléla, Ndoumakazoulou (mot qui est aussi le surnom honorifique du chef), Nyonibouvou, etc. Les hommes plus âgés forment les régiments appelés : Guiva, Maluabo, Djamoungouana. Ils occupent les ailes, les deux côtés de droite et de gauche du cercle. Plus loin, au fond, faisant face à l'ouverture, se trouvent les régiments des hommes d'âge mûr, les plus solides, entourant et protégeant le chef. C'est là ce qu'on appelle la poitrine (chifouba) de l'armée... L'un de mes informateurs qui appartenait au régiment Ndoumakazoulou, celui des jeunes gens de 19 à 25 ans, estime qu'il comprenait environ 500 hommes. Tout le cercle de Zihlahla en comptait peut-être de 2000 à 3000.

Avant de partir pour la bataille, il reste encore certains rites à accomplir. Pour fortifier le courage guerrier et pour donner la confiance en la victoire, on procédera à l'exécution des chants de guerre et à l'administration de la médecine qui rend invulnérable.

IV. *Les Chants de guerre.*

321. Nous avons déjà reproduit plus haut le chant national de la tribu de Zihlahla, le fameux « Sabela nkosi » qui paraît plutôt destiné à célébrer le couronnement des chefs qu'à se préparer à la bataille. Néanmoins il est certain qu'on l'exécute aussi bien dans le second de ces cas que dans le premier.

Un autre hymne guerrier très populaire dans le clan de Mpfoumo c'est le suivant :

Zoulou : U ngwa si mou thini. Mayeye ? U banga mouhlaba, u boulala bantou !

Ronga : U ta kou mou yini, Nwayeye ? U banga ntlhaba, u dlaya bhanou !

Que réussiras-tu à lui faire, Nouayéyé ? Tu veux prendre le pays et tu tues les gens !

C'est une question adressée à Nouayéyé, le rival du chef Zihlahla qui fut installé à sa place aux environs de Lourenço Marques par les Portugais, entre 1860 et 1870, et qui accepta

cette position périlleuse qu'il ne put longtemps conserver. Le souvenir de son insuccès est rappelé dans ce chant destiné à glorifier la famille royale de Mpfoumo.

Un troisième, exécuté aussi par les guerriers de Mpfoumo, dit :

Zoulou: Zi m' thini... ? A ba ze zi ba bona, abantou bezizwe.
Ronga: Hi ta kou yini ? A ba te hi ba bona, bhanou ba matiko...
Que dirons-nous ? Qu'ils viennent et que nous les voyions, les gens du pays ennemi !

C'est un défi lancé aux adversaires.

322. Dans le Nondouane, on en chante d'autres.

Zoulou: Abafo ! Nanguya ! E-e ! Enena. Ha-a ! [1]
Ronga: Balala ! Hi bone ! E-e ! La baya ! Ha-a !
Les ennemis ! Les voilà... E-e ! C'est bien eux ! Ha-a.

Ou bien :

Zoulou: Ngambala ! ngi file... O..o..o. ! Zinkomo zito !
Ronga : Nwamboten ! ndi file ! O..o..o. ! Tihomou têrou !
Mon ami ! je suis mort ! Oh ! oh ! oh ! Nos bœufs !...
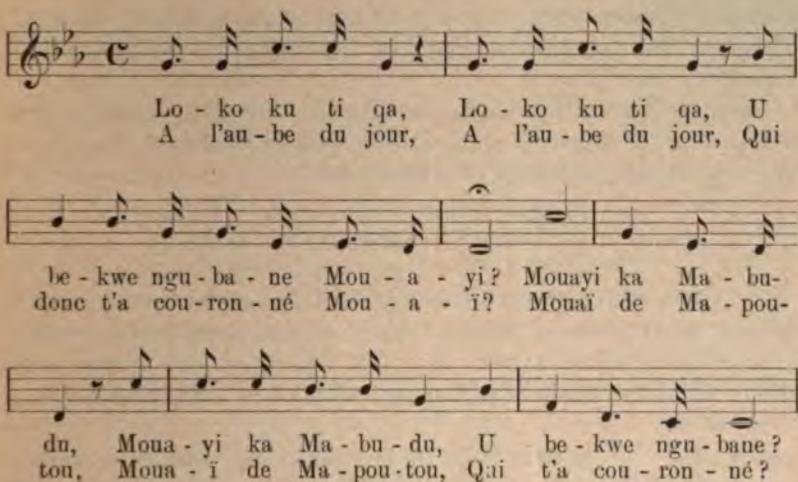
Les guerriers se représentent sans doute la ruine qui les atteindrait si leurs bœufs étaient enlevés par l'ennemi.., et ils s'encouragent ainsi les uns les autres à résister fermement.

Ces chants diffèrent donc d'un pays à l'autre et on en réunirait sans doute un bon nombre si on se donnait la peine de les collectionner tous. Ils sont assez courts : une exclamation de trois ou quatre mots exécutée par un soliste (mousimi) qui danse au milieu du cercle, puis un refrain chanté par tous les guerriers avec des gestes appropriés, en frappant le sol du pied ou en heurtant les assagaies contre les boucliers.

323. L'un des plus beaux, c'est celui des armées de Mapoute et du Tembé, une litanie vraisemblablement très ancienne qui passe du mode mineur au mode majeur en produisant un effet réellement grandiose. « A l'aube du jour », dit le soliste... « Qui donc l'a couronné, Mouaï, roi de Mapoute ? » répondent les guerriers. Mouaï est l'arrière-arrière-grand-père du chef actuel Gouanazi (déposé en 1896). Il régnait à la fin du siècle passé,

[1] Nous en avons publié la musique dans les *Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 58.

(son fils Makasana ayant été chef de 1800-1850). Il est comparé au soleil qui se lève, ou, du moins, le chant rappelle son couronnement qui doit avoir eu lieu de grand matin, à l'aube. C'est évidemment pour exalter la famille royale que toute l'armée célèbre ce souvenir glorieux.



324. Les instincts guerriers sont excités au plus haut degré par ces refrains patriotiques. Aussi, lorsque l'armée tarde à partir, les jeunes gens, ayant soif de sang, de gloire, de combats, vont danser devant le chef et le supplient de leur *donner la permission* d'aller tuer ou plutôt de leur *donner des hommes* à massacrer (kou nyika). Il semble que, dans leur idée, le chef ait en mains la vie des ennemis ; dès qu'il les aura lâchés, ils s'élanceront avec enthousiasme au carnage. Ils vont même jusqu'à l'insulter, le traiter de vieille femme, de peureux parce qu'il ne consent pas à les envoyer sur le champ. Lorsque les Portugais appelèrent Nouamantibyane à leur secours contre Mahazoule (août-septembre 1894) ce jeune homme de vingt ans tout au plus réunit son armée. Un souffle irrésistible de guerre traversait le pays. Retenu par ses conseillers qui ne voulaient pas se tourner contre leur compatriote révolté (voir § 287), Nouamantibyane hésitait à accepter l'appel des Blancs. Il était assis, perplexe, au camp, et on me l'a décrit l'air morne, préoccupé, circonvenu

d'une part, par ses grands et entouré, d'autre part, de ses jeunes gens qui lui disaient : « Donne-nous, donne-nous des gens à tuer ! Tu n'es qu'un lâche ! Envois-nous ! » Journées tragiques que celles-là !

Une fois que ses soldats l'importunaient par des supplications de ce genre, Goungounyane envoya les plus ardents d'entre eux à la guerre contre les bêtes féroces, sans armes. Et l'on m'a raconté qu'ils réussirent à capturer un léopard et l'amenèrent vivant au chef !

Lorsque l'exaltation est arrivée à son point culminant et que l'attaque est résolue, il reste à accomplir la cérémonie magique qui rendra les guerriers invulnérables.

V. *L'administration de la médecine de la guerre.*

325. Cette coutume est probablement ancienne, mais j'ai des raisons pour croire que, chez les Ba-Ronga, elle se pratiquait avec peu d'apparat, tandis que l'influence zoulou a eu pour effet de donner beaucoup plus de relief et de solennité à cette cérémonie.

326. On a « bu la médecine de la guerre » plusieurs fois durant la révolte de 1894 et 1895. A Zihlahla, elle a été administrée à tous les guerriers avant le 14 octobre 1894 (attaque de la ville par les rebelles), avant le 7 janvier 1895 (combat d'embuscade aux environs de Lourenço Marques) et avant le 2 février (bataille de Morakouène). D'après mon informateur, le médecin de l'armée (nganga) prépara cette drogue dans un grand plat, avec des feuilles et des racines coupées en tranches. Ces ingrédients avaient la propriété de faire écumer l'eau. Le sorcier remua la décoction et en aspergea (chouba) toute l'armée rangée en cercle, en invoquant les mânes de ses propres ancêtres et surtout ceux des chefs décédés de Mpfoumo. Après quoi chacun des guerriers fut persuadé qu'il était devenu invulnérable et que les balles passeraient à côté de lui ou même s'aplatiraient contre son corps et tomberaient à terre sans lui faire aucun mal. Le charme de la médecine ne serait rompu que s'il tournait le dos... Alors les balles pourraient le transpercer. J'ai entendu des individus fort intelligents, raisonnant parfaitement bien sur tous les autres points et qui étaient absolument convaincus de cela. Ils racontaient qu'après les batailles certains indigènes, atteints

par la mitraille, s'étaient relevés comme par une espèce de résurrection : ils avaient extrait les projectiles avec leurs doigts, car les balles étaient restées à fleur de peau !

327. Un guerrier du Nondouane m'a décrit dans les termes suivants la cérémonie de l'administration de la médecine enchantée, telle qu'elle a eu lieu le 31 janvier 1895, avant le combat de Morakouène. « Toute l'armée se réunit à Nkanyène, au bord du Nkomati. C'est là que le sorcier prépara la médecine avec le concours de deux jeunes filles. Pendant qu'il brassait le liquide et le faisait écumer, les guerriers, disposés en demi-cercle, regardaient, debout et tenant l'assagaie à la hauteur de la tête. Puis on coupa un *ntchopfa* (c'est un arbuste de la famille des Apocynées, très souvent employé par les médecins indigènes et dont nous avons déjà vu l'usage dans d'autres cérémonies, § 7) ; on en mit un rameau en travers du chemin et les bataillons furent appelés successivement. Chaque homme devait sauter pardessus ce morceau de bois, puis prendre une gorgée de médecine dans la bouche ; il la rejetait ensuite en prononçant le *tsou* sacramentel qui accompagne les offrandes aux dieux ; après quoi il partait en courant, en dansant, se disposant à aller tuer. Lorsque tous en eurent pris leur part et qu'elle fut épuisée, le médecin leur dit : « Maintenant, je vous ai donné toute ma force ; allez et tuez. » Ils passèrent le fleuve de nuit. Arrivés sur la rive gauche, à environ dix kilomètres du camp portugais de Morakouène, ils durent observer longtemps le silence le plus complet. Et alors ils sentirent que la vaillance (bourena) entrait en eux. »

328. Telle est, pensons-nous, l'antique manière d'administrer la médecine de la guerre chez les Ba-Ronga. Mais les clans thonga, qui ont été plus longtemps ou plus complètement sous l'influence des Zoulou et chez lesquels les instincts guerriers ont pris un plus grand développement, compliquent étrangement cette cérémonie. A Mandlakazi, chez Goungounyane, c'était le grand acte national qui s'accomplissait durant la fête du « nqwaya », en février ou mars, c'est-à-dire durant les mois qui précédaient les expéditions guerrières annuelles. Les jeunes gens incorporés cette année-là devaient entrer sans vêtement aucun dans un kraal à bœufs, y tuer un taureau, sans armes, de leurs mains. On mélangeait sa chair avec de la chair humaine et ils devaient la manger. Ainsi la *haine* (moubengo) entrait en eux.

329. A Mapoute, la même coutume existe ; cette médecine y est appelée aussi *la médecine de la haine*, celle qui doit faire disparaître les sentiments naturels et rendre l'homme capable de tuer son prochain ! Voici tout le détail de cette curieuse médication tel que je le tiens d'un indigène de cette contrée. Pas moins de sept actes dans la préparation au combat.

330. *a*. Tout d'abord, lorsque le chef prévoyait une campagne, il faisait puiser de l'eau, ramasser les ingrédients nécessaires et allait demeurer à l'écart (zila) un mois durant, affublé de peaux de hyènes, occupé à cuire la médecine avec le sorcier qui en savait la recette.

331. *b*. A la fin de ce mois, le chef appelle toute son armée à la capitale. Il fait venir un taureau en présence de ses guerriers et frappe l'animal sur le front avec un bâton. Le taureau devient furieux et les hommes doivent se précipiter sur lui, sans armes, le saisir, le terrasser. Alors le chef s'approche et tue le taureau en l'assommant avec une hache. Les guerriers le dépècent, découpent sa chair en lanières, les mettent cuire dans un grand pot ébréché. La viande se cuit. On la remue dans son bouillon avec des assagaies, tout en versant dans la marmite la médecine de la haine.

332. *c*. Ce jour-là, l'armée est réunie et forme le cercle. Le général en chef prend la viande, la coupe en petits morceaux et la mélange avec certains éléments humains. On a conservé avec soin un doigt pris à un petit chef ennemi tué autrefois dans une bataille. On racle la phalange desséchée et on fait tomber la poudre d'os ainsi obtenue dans la médecine de la haine. Cette adjonction a pour but de « faire disparaître les remords de conscience » (kou sousa lipfalo, proprement d'enlever le diaphragme, siège de la conscience pour les Ba-Ronga). Le général prend les morceaux de la viande ainsi assaisonnée et les jette dans la bouche des guerriers. Ils ne doivent pas les toucher avec les mains. La nourriture doit arriver directement entre leurs dents ; si elle tombe par terre, les petits enfants la ramassent.

333. *d*. Le lendemain, toute l'armée se rend auprès d'un grand lac (celui dit de Tchiba, près du village de Nhlampfoukazi, mère de Mousongi), afin d'y prendre une autre médecine, un émétique. Celle-ci a été posée sur une peau au milieu de l'eau. On retire le plateau. Les morceaux surnagent, se dispersent sur l'eau et il s'agit que chaque guerrier se penche et avale une

bouchée de l'émétique en question.... Il rendra alors la viande de la veille : «la peur aura été rejetée et la vaillance restera » (kou hlantiwile boutoya, kou sele bourena).

Le chef s'est rendu sur une colline avoisinant le lac. Les divers bataillons se précipitent de son côté et vont l'entourer; ses sujets le supplient maintenant de les envoyer au plus tôt combattre et tuer.

334. *e*. Mais, auparavant, le chef retourne à son village où toute l'armée le suit. Elle doit passer encore par une double épreuve. On fabrique un grand balai au moyen de petites branches. On verse dessus de la graisse de queue de brebis et cette torche est allumée. Le chef se promène, tenant la gerbe enflammée et la passe rapidement devant le visage des guerriers disposés en cercle. Le casque de certains d'entre eux se met à brûler. On les fait sortir des rangs. Le chef prend un air courroucé : « Donnez-moi donc, leur dit-il, les charmes que vous détenez! C'est moi seul, le chef, qui dois posséder les médecines enchantées. Or vous en avez, puisque vos plumes se sont enflammées... Regardez les autres guerriers... Elles n'ont pas brûlé sur leurs têtes ! » Cette épreuve serait-elle peut-être un moyen d'effrayer ceux qu'on soupçonnerait d'être des traîtres ?

335. *f*. Tous les boucliers sont ensuite présentés d'un bout à l'autre du cercle. Le chef recourbe la pointe d'une assagaie et frappe chaque bouclier, mais pas assez fort pour le transpercer... Sans doute cette consécration des boucliers va les rendre plus aptes à protéger leurs possesseurs des coups de l'ennemi.

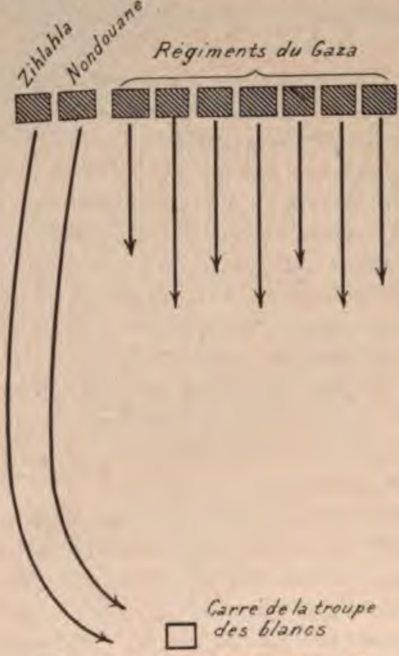
336. *g*. Enfin, la série est close par *l'aspersion*. On apporte un mortier dans lequel trempent des feuilles. Elles sont brassées dans l'eau et le chef en asperge toute l'armée. C'est la fin. Il restera chez lui, mais l'armée, ainsi bien préparée, prémunie contre tous les dangers, partira pour son expédition.

Ce dernier acte est le seul qu'accomplissent les clans de Chirindja, Nouamba et Zihlahla.

337. Quant au chef du Nondouane, il se sert, en outre, d'un moyen de divination qu'on nomme le *nyokouénkoulou*. Il s'agit d'une médecine spéciale qu'on mélange avec de la graisse et qu'on met dans une certaine petite calebasse. Si cette graisse se fond bien et qu'elle suinte à travers les parois de la calebasse, le pronostic est favorable : on peut partir en guerre ; sinon on renoncera à la sortie projetée.

VI. *Le combat. Stratégie des Ba-Ronga. Paniques. Mutilation des ennemis. Danse du triomphe.*

338. Lorsque l'armée, ayant formé le cercle, se met en marche pour le combat, les bataillons des jeunes gens, disposés des deux côtés de l'entrée, partent les premiers : c'est l'avant-garde ; c'est la position la plus dangereuse. Ils doivent aller cerner le point à emporter et livrer l'assaut. Les ailes et la « poitrine » de l'armée, cette dernière formant l'arrière-garde, suivent. Le chef reste donc en arrière, protégé par les bataillons des hommes âgés. Telle semble être la loi lorsque les indigènes combattent entre eux.



PLAN DE LA BATAILLE DE MAGOULÉ

(D'après le dessin d'un indigène.)

339. Dans leurs guerres contre les Blancs, une pareille méthode serait des plus dangereuses ; les bataillons, avançant en masses serrées, offriraient un point de mire beaucoup trop favorable à l'artillerie européenne. D'après les récits que nous avons recueillis au sujet de la *bataille de Makoupé* ou *Magoulé* (8 septembre 1895), il semble que les Ba-Ronga se sont approchés en tirailleurs, ceux qui étaient pourvus de fusils arrivant très près des Blancs. Dans cette rencontre, l'une des plus sérieuses de toute la campagne, où l'officier supérieur portugais, M. F. d'Andrade, fit preuve d'un grand sang-froid, les guerriers de Zihlahla et du Nondouane entrèrent presque en contact avec le carré de l'infanterie portugaise, tandis que les régiments de Gaza, beaucoup plus nombreux, restèrent fort éloignés et se hâtèrent de tourner les talons. Se voyant seuls, les Ba-Ronga firent aussi demi-tour ! Un des guerriers qui prirent part à cette bataille m'en a des-

siné le plan sur le plancher de terre d'une hutte! (Voir le croquis ci-dessus.)

340. Au reste, il faut avouer que les indigènes de ces régions paraissent préférer de beaucoup les surprises, les irruptions subites au milieu de populations tranquilles aux combats sérieux en bataille rangée. Les Souazi arrivaient de grand matin, entouraient les villages et massacraient tout dans les années 1860-1870. Les Ngoni de Goungounyane avaient adopté la même méthode. Les guerriers de Matolo que les Portugais envoyèrent contre Zihlahla, en février 1895, vinrent camper sans mot dire à une heure de distance de l'endroit où Nouamantibyane s'était réfugié (Nhlalalène) et se précipitèrent sur ses gens au moment où ils s'y attendaient le moins. Ils s'accordèrent le plaisir de tuer des quantités de femmes et d'enfants, tandis que leurs ennemis se sauvaient dans le marais des palmiers et leur criaient : « Préparez votre ficelle pour monter au ciel...; sur la terre il n'y aura point de repos pour vous! Cuisez trois marmites. Vous en mangerez deux... mais pas la troisième. » Menaces vaines! La plupart des combats des natifs, durant cette guerre, consistèrent en embuscades, tueries par trahison : beaucoup de bruit, beaucoup de vantardise et peu de réel courage.

341. Il faut juger de la même manière le *plan de la grandissime expédition* que Goungounyane avait projetée de concert avec Zihlahla et Mahazoule, réfugiés dans le Gaza en juillet-août 1895. Neuf régiments d'un effectif considérable devaient partir de la contrée située au delà du Nkomati, au Manzimehlopé : trois d'entre eux auraient dû remonter le Nkomati sur la rive droite pour le passer aux environs de Komati-Poort et entrer dans le pays des Souazi avec lesquels le chef ngoni avait fait alliance. Trois autres auraient passé le fleuve à l'Ouest de la Sabie et, de là, se seraient dirigés au Sud, par Moveni. Les trois autres enfin, dans lesquels auraient été incorporés Zihlahla et Mahazoule, devaient ravager Ntimane, Chirindja, le Nondouane et passer à une heure à l'Ouest de Lourenço Marques, exterminant les populations de Matolo alliées des Blancs et auxquelles on aurait coupé la retraite sur la ville... Les neuf régiments auraient opéré leur jonction à l'endroit dit Nkobotluène, au Sud de la baie, où les troupes de Goungounyane devaient tendre la main à celles de Mapoute qui étaient d'accord avec elles. Durant sept mois, ces flots de guerriers auraient inondé le pays par dizaines

de milliers et anéanti toutes les tribus opposées à Goungounyane. Celui-ci ne voulait pas tuer les Blancs, ni toucher à leur ville, mais il comptait les réduire à l'impuissance en leur enlevant l'appui de leurs alliés noirs. Il s'attendait à ce qu'alors les Portugais lui proposeraient une paix honorable. Tels sont, du moins, les plans grandioses que l'on raconta plus tard, après que Goungounyane eût été saisi par une quarantaine de soldats blancs, au beau milieu de son pays de Gaza ! Et toutes ces grandes résolutions aboutirent à une échauffourée d'un jour dans le pays de Ntimane. Jamais les chefs subalternes ne purent s'entendre. Quelques intrépides seuls osèrent traverser le Nkomati et vinrent tuer des femmes à quelque distance du poste de Chinabane. Dès qu'ils virent qu'on les avait découverts, ils repassèrent le fleuve et détalèrent du côté du Nord.

Au reste, la principale raison de l'incapacité militaire dont les Noirs ont fait preuve durant cette campagne, c'est la jalousie qui a continuellement régné entre les diverses tribus et, disons-le aussi, la crainte mystérieuse qu'ils éprouvent toujours en présence de la race blanche, de ses canons, de sa discipline supérieure.

342. La *défiance* de Matolo pour Nouamba, de Nouamba pour Zihlahla, de Zihlahla pour le Nondouane et Chirindja explique aussi les *terribles paniques* qui se sont produites au cours de ces opérations militaires. Bien que nous n'ayons pas ici à faire l'histoire de cette guerre, disons que, dans plusieurs occasions, les armées indigènes ont été prises de paniques qui aurait pu avoir les plus graves conséquences. Racontons au moins celle qui risqua de compromettre à tout jamais la troupe de Matolo.

Les guerriers de Matolo, de concert avec ceux de Nouamba, avaient, à la fin de janvier 1895, reçu des Blancs l'ordre de tomber sur Zihlahla et Mahazoule. L'un des participants à cette expédition, un jeune homme de Matolo, me la raconta comme suit : « Nous devions nous réunir à ceux de Nouamba, au village dit de Moukapane, mais ils n'étaient pas présents au rendez-vous. Comme ils avaient fait cause commune avec Zihlahla au commencement de la révolte, nous n'avions guère confiance en eux. Ils avaient l'air de s'être cachés pour nous attaquer traîtreusement et nous tuer. Alors il se produisit deux paniques dans notre armée. La première eut lieu à Houkouène. Un homme eut un rêve ; il rêva qu'on le tuait et cria : « Yo ! Oué !

Voilà des gens qui me massacrent ». C'était la nuit. Tout le monde tressauta. Quelques-uns allèrent se cacher dans la forêt, d'autres crièrent : « Les ennemis sont là ! » On commença à se battre dans le bataillon de Geba (le bataillon où sont les hommes de l'âge de Sigaolé, le chef), mais il n'y eut personne de tué. Quelques individus de sang-froid rétablirent l'ordre. Mais peu s'en fallut que nous ne nous exterminions les uns les autres... La nuit suivante, ce fut un Tchopi de notre troupe qui eut peur et cria : « Pourquoi voulez-vous me tuer, gens de Matolo ? Je le dirai à la mère de Sigaolé ». On l'empoigna, on le fit taire, de peur qu'il ne donnât l'éveil aux gens du Nondouane, » etc.

Une autre panique analogue se produisit dans l'armée de Mahazoule, lorsqu'elle vint ravager les environs de Lourenço Marques (octobre 1894).

343. Pour éviter, autant que possible, ces paniques, les Ba-Ronga se donnent, au moment du départ, *un mot d'ordre,* un mot de passe. Nous avons pu nous en procurer deux, après coup, en interrogeant des jeunes gens qui participèrent à certains faits d'armes. Dans l'expédition à laquelle nous venons de faire allusion, le mot d'ordre était le suivant : « Be ge pi ? », mots zoulou qui signifient : Où regardez-vous ? Il fallait répondre : « Be ge pezoulou », nous regardons vers le ciel. Dans la fameuse attaque des guerriers de Zihlahla contre la ville, le 14 octobre 1894, on demandait : « U landou bane ? » (c'est-à-dire : A qui en veux-tu ?) « Ngi landa Mloungou ! » J'en veux au Blanc, répondait-on.

344. Mais arrivons au *combat* proprement dit. Il est de règle de tout tuer sur le champ de bataille (§ 305). Cependant, il peut y avoir des exceptions à cette loi. Sigaoulé, l'allié des Blancs, avait recommandé à ses guerriers de faire prisonniers les gens de Zihlahla et d'épargner leur vie dans leur expédition de février 1895. « Si vous trouvez un village dans lequel il soit resté des habitants, entrez-y et arrêtez-les. Que celui qui le voudra trace par terre une ligne tout autour de ce village, et défende aux guerriers de la passer pour aller massacrer les prisonniers. » En général, néanmoins, on n'accorde la vie sauve qu'aux jeunes femmes et aux filles dont on espère pouvoir tirer parti en les épousant ou en les vendant pour un douaire. Ces prisonnières sont appelées des têtes (tinhloko). Deux des femmes de notre église furent ainsi prises par un détachement des gens de Zihlahla (6 octobre 1894) et on eut toutes les peines du monde à

les retrouver. Ceux qui les capturèrent aux environs de la ville, occupées à prendre de la nourriture dans leurs greniers, se les adjugèrent comme épouses avec la permission du chef.

345. Lorsqu'un individu a tué un ennemi, il s'est couvert d'une gloire infiniment désirable : il aura le droit d'exécuter la danse guerrière devant le chef. Celui qui passe après lui et trouve l'ennemi mort ou mourant lui transperce (hlomoula) la main. Le troisième transpercera la jambe. Ces deux derniers ne sont pas aussi méritants que le premier : ils n'ont pas tué, ils ont seulement achevé (houhoula) l'ennemi. Ils seront les témoins du premier, du véritable possesseur du cadavre. Néanmoins, ils auront aussi le droit de danser. Le quatrième, par contre, n'aura aucune gloire s'il transperce encore le mort.

Outre ce transpercement de la main et de la jambe, on fait encore subir aux cadavres des ennemis tués une mutilation plus complète. On les ouvre par le milieu, exposant leurs viscères au grand air. C'est l'opération qu'on désigne par le mot zoulou (qanza). Cette horrible pratique est une préparation à la danse.

346. La danse guerrière ! Le *guila* du vainqueur ! C'est là le suprême désir du héros (ngouaza, nhéna) ronga après la bataille. Il arrive devant son chef et lui raconte son exploit en reproduisant vivement tous les gestes qu'il a accomplis pour tuer l'ennemi. Il brandit l'assagaie, fait semblant de percer de nouveau un être imaginaire qu'il voit devant lui... tout cela au bruit des chants de ses camarades et pour obtenir un regard favorable, un geste approbatif de son chef ! Il arrive assez fréquemment que, dans la vie ordinaire, des indigènes, excités par l'alcool, vous donnent gratuitement une séance de « guila ». On m'a souvent fait cet honneur !

347. On pourra se rendre compte du prix que les guerriers attachent à cette cérémonie par le fait suivant : le 6 octobre 1895 tous nos bœufs qui paissaient aux abords de Lourenço Marques furent saisis par un détachement de l'armée de Zihlahla. Un de nos jeunes gens (Tandane) fut fait prisonnier par un homme de Nouamba. Un passant appartenant à la tribu de Mabota fut également pris. Tous ces captifs, gens et bêtes (il y avait encore, dans le nombre, les deux femmes dont nous avons parlé plus haut), furent conduits devant le chef Nouamantibyane auquel le butin était censé appartenir, puisque c'était sa

troupe qui l'avait conquis. Celui qui avait capturé le passant de Mabota demanda au chef la permission de le tuer. Nouamantibyane y consentit, et, tout glorieux, le guerrier en question partit immédiatement avec sa victime, la massacra et vint danser devant le chef. L'homme de Nouamba supplia qu'on lui accordât le même droit. Mais Nouamantibyane avait d'autres vues. Il voulait se servir de notre jeune homme pour faire parvenir un message au Gouverneur portugais et il refusa l'autorisation demandée. L'individu, dévoré du désir de répandre le sang, insista. On lui offrit, en guise de compensation, un, deux des bœufs enlevés par la troupe. Il refusa. « Je veux mon homme, disait-il avec obstination, pour le tuer, afin de pouvoir danser ! » Nouamantibyane dut user de fermeté pour le faire taire. Deux bœufs, douze livres sterling n'étaient rien aux yeux de ce guerrier noir en comparaison de la joie sauvage que le « guila » lui aurait procurée !

348. Cette coutume, qui a évidemment pour but de fortifier l'instinct guerrier, semble produire parfois, chez les danseurs, une exaltation qui confine à la folie. La soif du sang les transforme. Ils ont tellement pris goût aux actes de vaillance que, pour un peu, ils s'élanceraient sur les propres membres de leur famille et les transperceraient. Ils sont atteints de *ndzoulouluana*, c'est-à-dire de vertige, d'étourdissement. Leurs yeux sont injectés. Ils sont fous et, pour les guérir de cette soif du sang, il est une médecine spéciale que l'on nomme *milourou* et qui leur est administrée au retour du combat. On en met aussi dans de petits sacs de peau que l'on suspend à leur cou en guise d'amulettes, pour les préserver d'accès de furie durant lesquels ils massacreraient leurs amis et parents !

Nous avons vu que, au temps du bokagne, les tueurs d'hommes prennent de nouveau cette drogue afin de prévenir l'effusion du sang !

349. Outre l'amulette des *milourou*, les vainqueurs ont le droit de s'orner au moyen de certains trophées. Ce sont tout d'abord des cornes d'antilope ou même de chèvre qu'ils percent à leur base, passent dans une ficelle et s'attachent autour du cou. (Voir planche des armes, page 164, N° 7). Ce sont aussi des colliers faits de petits morceaux de bois entaillés d'une manière spéciale et brûlés au feu aux deux extrémités. On les perce, on les enfile comme des perles et on les porte autour du cou (N° 6).

Parfois ces colliers deviennent de véritables chaînettes beaucoup plus longues que l'on porte en bandoulière.

Je me souviens avoir vu les guerriers de Matolo, au retour de leur expédition de février 1895, couverts de ces trophées étranges; ils vinrent se montrer aux Blancs de Lourenço Marques tout glorieux d'avoir transpercé des femmes, des enfants qu'ils avaient surpris de grand matin et sans armes! On leur jetait des piécettes d'argent et ils buvaient de l'eau-de-vie.

350. La puissance militaire des Ba-Ronga a été brisée par la guerre de 1894-1896. A certains égards il faut s'en féliciter et les en féliciter, car c'est dans le domaine de la guerre que la sauvagerie humaine trouve son dernier refuge. D'ailleurs, — ainsi que nous l'avons dit — cette race n'est point militaire par nature. Elle réussira mieux dans la joûte pacifique du commerce et de l'industrie, du travail fructueux pour lesquels elle a beaucoup plus d'aptitudes, — heureusement pour elle! (Comp. *La tribu et la langue thonga,* § XXV.) Que les Ba-Ronga déposent donc pour jamais leurs trophées de cornes et de petits bois et qu'ils saisissent la charrue du laboureur, les outils du menuisier.... ou même la plume des écoliers. Ils feront de meilleur ouvrage.

QUATRIÈME PARTIE

La Vie agricole et industrielle

351. La caractéristique générale des trois races indigènes du Sud de l'Afrique est la suivante : Les Bushmen, la plus primitive des trois, ne sont ni cultivateurs, ni bergers : ils vivent en nomades du simple produit de leurs chasses. Les Hottentots représentent déjà un degré de développement plus avancé. Ce sont des pasteurs, plus ou moins nomades, tirant leur subsistance de leurs troupeaux. Les Bantou sont agriculteurs, par conséquent sédentaires. Ils vivent à la fois de la chasse, de leurs bestiaux et des produits du sol qu'ils cultivent. A ces trois états de civilisation correspondent trois formes différentes de société. Le Bushmen ne connaît, en fait d'organisation sociale, que la famille ; et encore le lien familial n'est-il pas très solide chez ces sauvages toujours en route. (Voir § 236.) Les Hottentots paraissent avoir formé déjà des agglomérations comparables à des clans. Seuls les Bantou ont fondé des tribus, des nations parfois considérables.

352. Parmi les peuples Bantou, les Ba-Ronga présentent peut-être certains caractères spéciaux. Leur pays n'étant pas très favorable à l'élève du bétail, leurs instincts agricoles se sont accentués. De plus, ils occupent les alentours d'une baie que les Européens ont visitée fréquemment depuis plusieurs

siécles et où ils se sont établis d'une manière plus ou moins permanente, alors qu'aucun autre point du territoire bantou Sud-Africain n'avait encore été colonisé. Ces circonstances ont fait naître chez les Ba-Ronga un goût indéniable pour le commerce.

Ils trafiquèrent des produits de l'Europe avant les Zoulou et les Ba-Souto, et transmirent ces produits aux populations de l'intérieur. On rencontre donc chez eux plus de traces de cette activité supérieure de l'humanité que chez la plupart des tribus bantou.

Nous considérerons leurs coutumes agricoles tout d'abord, pour étudier ensuite les produits plus ou moins élémentaires de leur industrie.

CHAPITRE PREMIER

La Vie agricole.

Le *Sol* du pays ronga. Collines de sable et « nyaka » des vallées et des marais. Répartition de la population. Système de propriété foncière. Concessions gratuites, inaliénables. Rôle des pots de bière. Conflits résultant de l'augmentation de la population. Les bornes. Les routes. §§ 353-361.

Produits et culture du sol. Végétarianisme des Ba-Ronga. Maïs, sorgho, millet. Légumes. Graisses. Patates, courges, légumes verts. Fruits et cidres. « Kouakoua » et « sala ». Fruits exotiques. Tabac. Commencement des labours. Défrichement, semailles, sarclage. Duel avec les moineaux. Récoltes. Séchoirs. §§ 362-372.

Élève du bétail. Le troupeau de bœufs. Traite des vaches et usage du lait. Notions sur l'élève du bétail. Chèvres. Volailles. Viandes équivoques. §§ 373-378.

La cuisine. Légendes sur l'origine du feu. Le briquet indigène. Le sel. Art culinaire : « Tihobe, mapa » sauce d'arachides. Le grand repas. Gloutonnerie et gourmandise. Abstention de certaines viandes. La bière indigène et l'eau-de-vie. L'alimentation des Ba-Ronga et la civilisation. §§ 379-388.

I. *Le sol. Système de propriété.*

353. Pour dire qu'ils demeurent au Sud de l'Afrique, — un coin du monde fort rocailleux et passablement aride —



UN PALMIER-MÉMALÉ

les Ba-Ronga sont assez bien servis par la nature quant au *sol de leur pays*. Rien, sans doute, qui rappelle les plaines si fertiles de l'Amérique du Nord, ni même les plantureux coteaux de notre plateau suisse. La contrée est un ancien fond de mer exhaussé, consistant en dunes de sable roux ou de sable blanc, courant du Sud-Ouest au Nord-Est, et laissant entre elles des dépressions, des cuvettes au fond desquelles dorment des mares d'eau stagnante. Les collines ne s'élèvent guère à plus de 50 mètres d'élévation au-dessus du niveau de la mer (30 mètres au-dessus des lacs). Le sable de ces dunes est, par lui-même, tout à fait improductif. Mais la végétation qui s'y est développée depuis des milliers d'années, les forêts qui y ont crû et sont assez denses en certains endroits ont formé une légère couche d'humus qui se mélange au sable et peut produire des récoltes abondantes lorsque les pluies tombent en temps voulu. Le fond des dépressions n'est guère plus fertile, bien que l'humidité qui y règne favorise la croissance de certains végétaux. Mais, à côté du sable (pfounyé) des collines (chitchounga), on rencontre, par-ci par-là, une sorte de terre noire, très fortement mélangée de détritus végétaux et dans laquelle le maïs, les patates, la canne à sucre, etc., prospèrent à merveille. Nous l'avons chantée dans une sorte d'hymne national que nous avons composé pour les enfants de nos écoles et qui dit :

> Nous t'aimons, ô pays des Ronga !
> Pays de grands fleuves et de grandes forêts !
> D'autres peuvent se moquer de nous et dire que nous n'avons point de [montagnes,
> Mais eux, ils ne possèdent pas la *grasse nyaka !*

354. On appelle, en effet, ce terrain noir la « nyaka ». Elle se rencontre au pied de la colline qui se dirige de Lourenço Marques à Morakouène, sur une longueur de 25 à 30 kilomètres. Des sources peu abondantes naissent dans cette région, au bas du coteau qui s'élève en pente douce. Elles vont former un marais très curieux dans lequel se développe une admirable végétation tropicale. Des palmiers énormes en sont le plus bel ornement. Ils forment plusieurs forêts plus ou moins étendues, couvrant des centaines d'hectares ; et, sous leur ombre, c'est un fouillis inextricable de fougères, de grands scirpus, d'arbustes

toujours verts : palmengarten gigantesque où des singes, des sangliers, de grandes cigognes trouvent une retraite assurée. Entre ce marais très humide, dont le sol est formé de boues phénoménales, et la colline, s'étend la région de la *nyaka* cultivable. Les champs y sont de toute beauté. On peut y avoir du maïs en toute saison.

Ailleurs, la *nyaka* est toute sèche. C'est le cas le long de la vallée du bas Nkomati depuis sa sortie du Lebombo jusqu'au coude de Magoulé. Ici, l'inondation annuelle du fleuve couvre ces plaines basses (mihlangoua) et le limon qu'elle dépose fertilise le sol comme en Égpyte. Rien de plus curieux que de voir, durant la saison d'hiver, des paquets d'herbes charriés quelques mois auparavant par les eaux et qui sont restés accrochés dans les arbres à 4 ou 5 mètres au-dessus du sol !

Telle est la terre nourricière (misaba, proprement grains de sable) qui fait vivre cette tribu. Elle est, croyons-nous, plus propre à l'agriculture que la majeure partie des terrains situés dans les montagnes de l'Afrique.

355. A ce premier fait, ajoutons-en un second : la population indigène est, somme toute, très clairsemée. 100 000 âmes pour un territoire qu'on peut estimer à 20 000 kilomètres carrés ; cela fait 5 habitants seulement par kilomètre carré. Mais la répartition est fort inégale. Les indigènes ne s'établissent que dans les localités où il y a de l'eau. Or les dunes dont nous parlons sont très sèches. Ils n'occupent donc guère que les deux côtés des collines et le voisinage immédiat des marais que nous venons de décrire. Pour nous en tenir à la région que nous avons surtout parcourue, c'est-à-dire les environs de Rikatla, les villages du Nondouane qui s'étendent sur une bande assez étroite (750^{m} de large sur 8 kilomètres de longueur) au pied de la grande colline, des confins de Mabota jusqu'à Morakouène, comptaient, en 1890, une population que j'estime approximativement à 1100 personnes. Cela fait plus de 180 par kilomètre carré.

Tout considéré, on peut donc déclarer que le pays est amplement suffisant pour ses habitants. Il serait même capable d'en entretenir trois ou quatre fois autant.

356. Il est très important de connaître ces circonnstances pour apprécier le système de propriété foncière des Ba-Ronga.

En droit, le sol appartient tout entier au chef. Mais il n'est à lui que pour pouvoir appartenir à tout le monde. *Personne*

n'achète le terrain. Il est distribué gratuitement à quiconque veut venir s'établir dans le pays. Le seul fait de *kondza*, c'est-à-dire de se déclarer le sujet du chef, donne à un indigène le droit d'obtenir tout le sol dont il a besoin pour sa subsistance.

357. Cependant on comprend aisément que le chef suprême, quelque exigu que soit son territoire, ne puisse se charger de désigner les bornes de tous les champs de ses sujets. Dans la pratique, ce sont les chefs de villages (noumzana), les hommes importants du pays (appelons-les A) qui se font adjuger des cantons (matikwana) plus ou moins étendus à répartir entre leurs ressortissants. Ils cultivent, eux et leurs tout proches parents, les coins les plus fertiles de ces cantons et lorsque quelqu'un (appelons-le B) vient s'établir chez eux, ils vont lui « couper de la brousse » (tchémela nhoba) selon l'expression consacrée ; ils se rendent avec leur protégé dans la campagne non encore cultivée et lui donnent une certaine étendue de terrain dont ils fixent les bornes. Un arbre, un coin de lac, un puits, une termitière, servent de point de repère dans cette primitive opération cadastrale. Le nouveau venu fera ses champs sur ce territoire qui est désormais sa propriété. Il en défrichera ce qu'il pourra. Si quelque parent vient se fixer auprès de lui, il lui indiquera, à son tour, un coin à labourer, et ainsi de suite. Supposons que, mécontent de la nature du sol ou ne s'entendant pas avec A, l'individu B s'en aille bâtir sa hutte d'un autre côté ; il n'a nullement le droit de vendre sa propriété ; elle retourne au maître de tout ce petit pays, à A qui la concédera à quelqu'un d'autre, si l'occasion s'en présente. D'autre part, si B meurt, son fils héritera tout naturellement des champs de son père. La propriété foncière n'est donc pas aliénable par voie de vente, mais elle est héréditaire. Le même phénomène se passerait si A, le *noumzana*, qui est presque un petit chef, quittait le pays. Ses droits sur le territoire qu'il a occupé pendant cinquante ans peut-être cesseraient avec son départ.

358. On pourrait croire que la propriété foncière, ayant été ainsi concédée gratuitement, n'est pas très assurée. Au contraire ! Ayant affermé un coin de pays à B, A n'a plus rien à y voir. B est absolument maître de tout ce qui est sur son terrain. Il me souvient avoir été des plus étonné un beau jour, à Rikatla, lorsque Mozila, le petit chef qui régnait sur nous, vint humblement me demander la permission de ramasser quel-

ques fruits de *nkanyi* que je laissais pourrir sous un arbre. Le terrain de la station (deux hectares environ) nous avait été concédé par Mapounga, le souverain du Nondouane. Son représentant et parent, le chef de ce district, venait quand même me prier très poliment de lui accorder la jouissance d'un arbre dont je ne faisais rien ! Et la démarche qu'il accomplissait si honnêtement auprès de moi, il l'aurait faite de même auprès du plus misérable de ses sujets, s'il avait désiré s'approprier quelque chose dans les champs de cet individu.

359. J'avoue avoir souvent admiré le caractère pratique du droit indigène sur ce point et plus encore le respect du premier possesseur vis-à-vis de celui auquel il a abandonné son territoire. Disons toutefois que le « noumzana » a tout intérêt à garder son protégé : celui-ci met en valeur une « nhoba » (brousse) qui serait demeurée inutile sans cela. De plus, il peuple le petit pays de son protecteur. Or, avoir beaucoup de gens à sa disposition, c'est une force. Enfin il s'acquitte à son égard de certaines prestations. Le chef accueillera volontiers les nouveaux venus, car ils iront labourer son champ tous les ans, et, plus il aura d'ouvriers, plus le chef aura d'avantages ; quant au maître de village, possesseur d'un petit pays, ses protégés lui rendent des services à l'occasion ; il sera donc tout heureux de leur affermer une partie de son domaine.

Cependant le cœur humain étant le même partout, ce système, en apparence si parfait, présente parfois des inconvénients. Ainsi un « noumzana » ou même un chef donnera à ceux qu'il préfère les meilleurs coins de son territoire. Si on sait le flatter, si on le régale de bière en temps opportun et qu'on gagne ainsi ses bonnes grâces, on obtiendra certaines portions de forêt bien grasses, bien fertiles, tandis qu'un misérable, moins bien en cour, recevra un bout de coteau aride où l'on a labouré jadis et qu'on avait abandonné parce qu'il était épuisé. J'ai vu le fait se produire à Rikatla. Mozila favorisait ses sujets païens qui venaient boire avec lui et qui l'invitaient à des orgies dans leurs villages, aux dépens des chrétiens qui ne brassent plus de byala (bière alcoolique). Le système des pots de vin est donc répandu sur tous les coins du globe.... même là où il n'existe que des pots de bière !

360. De plus les difficultés de ce système commencent à apparaître dans les portions très peuplées du pays où tous les

champs ont été distribués. Les laboureuses vont à la recherche de nouveaux guérets et il se peut qu'elles empiètent, sciemment ou non, sur le territoire d'un autre « nounzana ». Il existe, en effet, une zone vague dont personne n'a encore pris possession parce qu'on n'en avait pas besoin. Les fruits sauvages qui y mûrissent étaient pour tout le monde. N'importe qui avait le droit de se les approprier. La population ayant augmenté, les gens du district surpeuplé vont, sans tambour ni trompette, s'emparer de cette portion de la brousse. Tel fut le cas lorsque les gens de Libombo, habitant au bord du marais de palmiers (à l'Est de Rikatla), envoyèrent leurs femmes défricher sur la colline un certain territoire que Mozila envisageait comme lui appartenant. Celui-ci fit des représentations à Nkolélé, son collègue, maître des villages de Libombo. Il n'en fut pas tenu compte. Alors les hommes de Rikatla se mirent en embuscade dans les buissons d'alentour et, quand les laboureuses commencèrent à retourner le sol, ils se précipitèrent sur elles, leur enlevèrent leurs pioches et les chassèrent. C'était le *fait patent*, l'acte matériel nécessaire pour que la question fût portée devant le tribunal du chef. Je ne sais quel fut le verdict du conseiller ou de Mahazoule. Mais cet incident poussa sans doute les intéressés à mieux indiquer les bornes des deux territoires.

Les *bornes* les plus habituellement employées ne sont ni en pierre ni en bois.... Le laboureur creuse simplement une rigole tout autour de son champ. Lors même que les années s'écoulent et que la végétation envahit le champ devenu peut-être une jachère (poula), ce sillon de la profondeur d'un pied reste suffisamment visible pour qu'on le retrouve aisément.

361. La question des *routes* est assez difficile et souvent épineuse à régler. Par où a-t-on le droit de passer ? Et si, après avoir cheminé des années par un sentier, on le trouve barré avec des branches piquantes, par un quidam qui s'est avisé un beau jour de labourer son champ sur le parcours de ce sentier, que faudra-t-il faire ? Tâcher de s'entendre à l'amiable, c'est toujours le moyen le plus pratique ! Que de fois n'avons-nous pas éprouvé cette difficulté avec notre wagon à bœufs ! Le mécontentement des laboureurs était d'autant plus grand que notre route devait bien avoir une largeur de trois ou quatre mètres, tandis que les sentiers des Noirs sont de petits rubans de trente à cinquante centimètres de large. Étant les seuls à par-

courir le pays avec des véhicules, nous avons souvent dû implorer le passage. On ne nous a jamais fait beaucoup de difficultés, car, enfin, le Noir est raisonnable. Il sait bien que les routes sont nécessaires! La question est très simplifiée actuellement, le gouvernement portugais ayant créé de larges avenues dans les parties les plus fréquentées du pays.

II. *La culture des champs et les produits du sol.*

362. La nourriture des Ba-Ronga est presque exclusivement végétale, non qu'ils s'abstiennent de viande par principe, mais parce que, par la force des choses, la nourriture animale demeure toujours un luxe pour eux!

Au reste, leur alimentation est assez variée et j'ai entendu des natifs affirmer que l'on vit mieux, plus plantureusement sur le littoral brûlant de Delagoa que sur les plateaux moins fertiles habités par les tribus souto. La base de cette alimentation, c'est le *maïs* (chitchama). Sur les collines sablonneuses des Ba-Ronga cette précieuse céréale prospère assez bien; néanmoins le maïs n'atteint pas une taille aussi réjouissante que dans les plaines de « nyaka » de Khocène, aussi les Ma-Khoça s'en moquent-ils en disant: « Votre maïs ressemble aux petits boutons avec lesquels vous vous tatouez!! » (Tinhleke ta Ba-Ronga, v. § 396). Rien de plus délicat que le maïs frais encore vert et tendre, tel qu'on le mange aux environs de Noël, à la saison nouvelle (nuébo). C'est un grand jour que celui où on « louma » (voir § 276), c'est-à-dire où l'on commence à cueillir les premiers épis. On le bouillit, on le rôtit dans la cendre lorsqu'il est encore jeune. Mais la plus grande partie des pains de maïs reste dans les champs, sur les tiges où il sèche, et on ne le récolte guère qu'en mars.

Les *autres céréales* connues des Ba-Ronga sont le *sorgho* (maphila) et le *millet* (mabele). Le premier atteint une taille considérable (près de 3 mètres de hauteur). On les emploie surtout pour la fabrication de la bière indigène.

363. Ils cultivent en outre certains *légumes farineux*: ce sont, tout d'abord, des *pois* (tinyoumé) arrondis, assez gros, contenus dans une coque et qui grandissent en terre [1], puis des *haricots*

[1] Dans cette espèce de pois ou de fève, comme aussi dans les arachides, le pédon-

(timbaouène) de grande taille qui ne grimpent pas comme les nôtres, mais se traînent sur le sol. Ces deux sortes de farineux sont d'une consistance assez grossière.

Les *principes graisseux* sont fournis par les *arachides* ou pistaches (maroumana) dont chaque femme ensemence un champ considérable ; c'est la culture la plus importante après celle du maïs. Les *amandes* contenues dans les noyaux de « nkagne » sont aussi fort appréciées ; elles sont très oléagineuses. Il suffit de les écraser entre ses doigts pour obtenir un peu d'huile ! On les nomme « mongo » et le dicton déclare que c'est une nourriture royale, car les noyaux sont très durs, les amandes très petites et il faut travailler longtemps avant d'en obtenir une certaine quantité. Non pas que ces noyaux manquent ! Il en existe des tas considérables aux abords de chaque village. On les a jetés dans la brousse au moment où l'on fabriquait la fameuse boisson du *bokagne*. Mais, pour les casser, il faut avoir été chercher bien loin une pierre où l'on creuse de petites alvéoles dans lesquelles on place le noyau circulaire. Un coup habilement administré au moyen d'une autre pierre le fend, le brise ; mais il s'agit de ne pas écraser en même temps l'amande très tendre, le régal des chefs ! Dans les périodes de famine, on recourt volontiers au « mongo » malgré la peine que donne cette délicate opération. Citons encore les *tihouchlou*, amandes de l'arbre « nkouchlou » que nous avons souvent mentionné. C'est une curieuse graine dont le noyau intérieur est noir-vert, amer, très oléagineux. Sur ce centre assez dur, s'étend une pulpe blanche recouverte d'une charmante pelure d'une couleur orange vif. Le noyau noir apparaît à l'extérieur, car cette pulpe ne recouvre que les trois quarts de l'amande centrale. Les natifs cueillent ces amandes, en octobre ou novembre, et s'en remplissent la cavité buccale. La salive ramollit la pulpe blanche à un point tel qu'elle se fond lentement dans la bouche. Les papilles du goût ont tout le temps d'apprécier la saveur délicieuse de cette substance. Et l'on voit arriver des enfants et même des adultes fort sérieux, les joues enflées comme s'ils étaient atteints d'une formidable fluxion, contractant leur gosier pour aspirer la pulpe exquise. Quand ils l'ont

cule des fleurs s'allonge après la fructification, se recourbe vers le sol : la graine y pénètre et c'est dans l'intérieur de la terre qu'elle se développe.

sucée jusqu'au bout, il ne reste que les amandes noires que l'on recueille avec soin et dont on se servira pour faire de la graisse; ou bien on ira les vendre aux Blancs qui expédieront toutes ces noisettes noires et amères à Marseille où, paraît-il, on les transforme en huile belle et bonne. Toutefois, rassurons-nous. Cette huile, qui a déjà passé dans la bouche des Noirs, n'a probablement jamais servi à assaisonner notre salade. Il paraît qu'on la réserve pour graisser les machines.... J'aime mieux cela. Les indigènes eux-mêmes se servent de l'huile de *tihouchlou* pour s'oindre et non pour la cuisine.

364. L'un des *aliments* les plus appréciés des Ba-Ronga, ce sont les *patates* (mihlata) qui réussissent surtout dans les marais. On les cultive à la manière des pommes de terre, en faisant un petit monticule pour chaque plante. Ce tubercule a un goût sucré très accentué. Il est meilleur rôti dans les cendres que bouilli. Les indigènes l'aiment beaucoup... et d'autres qu'eux s'en contentent parfois très volontiers.

Les *courges* sont aussi l'une des plus grandes ressources des Noirs, d'un bout à l'autre de l'Afrique. Il y en a de plusieurs sortes : les *maranga*, de moyenne grosseur, les *psiloutana* (petites, parfois pyriformes), les *khalabatla*, grosses pastèques à la chair blanche et aux noyaux noirs qu'on mange crues ou cuites. Mais on ne les cultive pas seulement pour leurs fruits; les feuilles de certaines espèces, surtout des « maranga », sont excellentes et remplacent fort honnêtement les épinards. Il est encore plusieurs sortes d'herbes sauvages que les ménagères vont ramasser et dont on fait des plats analogues. C'est le *tschéké* qui ressemble un peu à nos « doucettes », le *nkakana*, charmante cucurbitacée qui grimpe le long des tiges desséchées du maïs, après les moissons et dont on mange le feuillage et aussi les jolis petits fruits ovales pointus... Quelle agréable surprise pour le mari ronga lorsque, au milieu du jour, son aimable épouse lui apporte une écuelle de terre pleine d'un brouet savamment apprêté de « nkakana », ou de « tchéké ! » L'on récolte aussi, autour des villages où elles repoussent d'elles-mêmes, des *tomates* (chimati) qui paraissent prospérer d'autant mieux qu'on s'inquiète moins d'elles. Les indigènes viennent les vendre à Lourenço Marques dans des paniers fort originaux faits au moyen d'une seule feuille de palmier dont les folioles sont repliées avec art.

365. Quant aux *fruits* du pays, ils sont nombreux et variés. Notons qu'ils croissent tous à l'état sauvage. Les indigènes ne sont pas arrivés à la notion de la culture des arbres et n'ont jamais tenté de perfectionner leurs produits! Ils se contentent, lorsqu'ils font leurs champs, d'épargner systématiquement tout arbre à fruits. Grâce à cette sélection artificielle, les espèces fructifères se sont énormément multipliées et, partout où il a été labouré, le pays est semblable à un verger. Nous avons cité déjà les fruits au moyen desquels on fabrique diverses sortes de bières ou plutôt de cidres: les *makagne*, les *mahimbi*. Le *vin de palmier* s'obtient, non pas en pressurant des fruits, mais en faisant des incisions au pied des palmiers *mélala* et en plaçant au-dessous une calebasse où la sève coule goutte à goutte. Chaque matin le possesseur des gourdes va recueillir le précieux liquide blanchâtre qui, bientôt, se met à fermenter, et se transforme en une boisson sucrée, piquante, mousseuse, fort agréable. Dans certains districts, surtout dans celui de Pesène (pays de Nouamba), sur la ligne du chemin de fer de Prétoria, les indigènes sont absolument démoralisés par ce vin de palmier qui devient fort enivrant au bout de quelques jours. Ils abandonnent le travail des champs et passent leur temps au pied de leurs *melala*.

Un des meilleurs fruits du pays, c'est le *sala* (plur. masala) qui joue un grand rôle dans l'alimentation des Ba-Ronga. Il mûrit de mai à novembre, si j'ai bonne souvenance. Ce sont de grosses boules vertes, luisantes, claires, qui prennent une teinte jaunâtre en mûrissant. Elles sont formées d'une coque ligneuse que l'on brise facilement et qui contient une vingtaine de noyaux ovales, aplatis, entourés d'une pulpe orangée fort délicate, sucrée, mais un peu écœurante, à notre goût européen. Le sala est d'ailleurs très rafraichissant et c'est aussi une ressource précieuse en temps de famine. Son cousin germain le *kouakoua* (pluriel makouakoua) a la même forme, la même taille, mais, lorsqu'il approche de la maturité, il devient tout à fait jaune-orange. On ne le mange pas cru. La pulpe qui entoure les noyaux de l'intérieur est préparée d'une certaine manière; on la façonne en lanières que l'on suspend aux arbres pour les sécher; c'est là ce qu'on nomme le *fouma*. Une fois sec, ce « fouma » peut être pilé: on en fait une farine très appréciée lorsque les greniers sont vides et que le *nuebo*, la saison nouvelle, n'est point encore arrivée. Le sala et le kouakoua sont

deux espèces du genre *Strychnos*, (peut-être l'un d'eux est-il le Strychnos spinosa) qui fournit les pharmaciens et les empoisonneurs de la fameuse substance nommée strychnine. S'en trouve-t-il dans nos fruits ? Je ne sais. Ils n'ont jamais fait mourir personne, bien qu'il faille mettre sur le compte des sala maints dérangements d'intestins qui se produisent naturellement lorsque les natifs n'ont plus de maïs ni de patates et qu'ils ne se nourrissent plus que de ces fruits-là. Chose curieuse, on les accuse d'attirer la foudre, ou du moins les vieilles femmes déclarent que, lorsqu'on prépare le « fouma », il faut se garder de laisser les grands noyaux blancs des kouakoua à l'air libre, en tas; certainement l'éclair tomberait sur le village, si l'on commettait cette imprudence !

Je ne mentionne pas tous les autres fruits, plus ou moins succulents dont les indigènes se nourrissent. Il faut être furieusement affamé pour les trouver bons ! Citons le nom des *mapfilou*, une sorte de nèfle assez insipide, les *matchopfa* dont je n'ai jamais eu le courage de goûter, et les *maboungou* quelquefois appelés pompeusement oranges cafres. Ce sont les fruits de l'un des arbres à caoutchouc qui croissent au littoral de Delagoa (Landolphia Kirkii).

366. Les Ba-Ronga commencent à cultiver quelques arbres que les Européens ont introduits dans le pays. Ainsi, dans la ville de Lourenço Marques, de jolis *cocotiers*, dont quelques-uns sont déjà très vieux, donnent au paysage un certain charme tropical. Les *citronniers* (mimbomou) et les *orangers* se rencontrent par-ci par-là; le citronnier croit même à l'état sauvage au bord du bas-Nkomati, à tel point qu'il existe une île sur le fleuve, à quelque distance en amont de Morakouène, qui se nomme l'île aux Citrons (Ilha dos Limœs). La *canne à sucre* (moba) est cultivée jusqu'à Manyissa et plus loin encore (je ne saurais dire si elle a été importée) et les *bananiers* (tinsengi) croissent sporadiquement dans les marais où ils ont certainement été plantés. L'*ananas* (lalasi) est répandu jusque dans le pays de Bilène. Il est assez différent de celui de Natal, étant plus grossier, moins sucré mais plus grand. Dans de nombreux villages on en trouve des plantations assez considérables. Mozila, notre voisin, les soignait lui-même, sans doute pour s'en faire un peu d'argent, car il les vendait trois pence pièce ! Les hommes ne dédaignent pas les cultures de luxe. Comme nous l'avons vu, ils ont volon-

tiers aussi leur champ de *tabac* (folé) aux environs immédiats de leurs huttes.

Tels sont donc, grosso-modo, les céréales, les légumes, les graines oléagineuses et les fruits dont vivent les Ba-Ronga. La culture et la récolte de ces divers produits de leur sol remplissent la majeure partie de leur temps. C'est la grande préoccupation de leur existence. Ils sont avant tout agriculteurs.

Comment cultivent-ils le sol et quel est le cycle de leur année agricole ?

367. En juillet, lorsque la chaleur commence à se faire sentir quelque peu, à cette époque que l'on appelle « chimoumou », la petite chaleur, les rameaux du « nkouchlou » se mettent à pousser de nouveaux bourgeons. C'est le signal du renouveau, dans ce pays où la nature ne prend pas six mois de repos comme chez nous. A cette vue, la femme ronga prend sa pioche (chikomou, voir § 49) et va *défricher* (djima) le coin de brousse (lisindji) où elle compte faire ses nouveaux champs. A la maison, le mari lui a préparé son instrument. Si le manche en était gâté, il a coupé une branche de *nkonono* (espèce de saule?), l'arbre classique pour cette sorte d'ouvrages. Il a taillé son manche de manière à laisser un renflement du bois à l'extrémité ; il a percé ce bourrelet ; la pioche a été chauffée au feu. Elle porte à sa base un prolongement pointu qui est forcé dans le trou ; brûlant le bois sur son passage, ce prolongement de fer se loge solidement dans le bourrelet. Cette opération s'appelle « loumela chikomo ». L'épouse n'a qu'à bien travailler maintenant : le mari a accompli sa part de labeur. Elle ne s'en fait pas faute. Dès le bon matin, elle coupe les troncs avec sa hache (khaoula), remue le sol avec la houe, réunit en tas les mauvaises herbes, les buissons qu'elle a déracinés. Quand ces amas (bibi) ont séché, elle y met le feu. Mais il faut continuer ce métier avec persévérance... L'adage le dit bien :

U nga bone bibi u kou ndji rimélé !

(Ne t'attarde pas à contempler tes tas de mauvaises herbes en te flattant de l'idée que tu as fini de labourer.)

C'est un long travail auquel il faut consacrer en entier les mois d'août, de septembre et d'octobre.

368. Lorsque les pluies commencent à tomber, parfois déjà en

septembre, généralement plus tard[1], on se hâte de *semer*. Sa pioche en mains, la maîtresse du champ va à petits pas; chaque fois elle enlève légèrement une pelletée de la terre bien labourée; dans le creux ainsi obtenu, elle plante (tlobotela) trois ou quatre grains de maïs et les recouvre. Si elle n'a pas fini de défricher tout le coin de brousse qu'elle pensait, elle se hâte de retourner les champs déjà labourés de l'an passé (mapoula). La récolte y sera moins abondante que dans la terre vierge, mais on plante trois ou quatre ans de suite dans le même champ avant qu'il soit épuisé. Quant à engraisser le sol avec du fumier, on n'y songe même pas. Tout au plus aura-t-on l'idée de profiter d'un kraal à bestiaux abandonné pour y planter des courges ou du tabac et profiter ainsi du fumier qui s'y est accumulé.

369. Le maïs sort de terre, les mauvaises herbes aussi et au labour succède le *sarclage* (tchouboula byanyi). C'est le travail des mois de novembre, décembre et janvier. Mais, comme avant-goût de la récolte, voici les amandes (*tihouchlou*) qui mûrissent aux arbres, en novembre. Lorsque l'année leur est favorable, les *mahimbi*, gros abricots à deux noyaux, couvrent les curieux faisceaux de branches épineuses sur lesquels ils croissent; on les cueille aux environs de Noël pour préparer un cidre excellent. En janvier, c'est le *nuebo*, le temps des premiers épis mûrs. C'est aussi à ce moment-là qu'un coléoptère spécial dit le *nounou* ravage les champs de maïs: il en sera question à propos des superstitions de la tribu.

370. A la même époque, les plantes de sorgho et de millet atteignent leur taille définitive; les grains se forment à leur sommet. Les moineaux (massowa), verdiers et autres passereaux piailleurs s'établissent à demeure dans les champs et les dévalisent. Alors femmes et enfants vont camper, du matin au soir, dans leurs plantations et ils passent trois grands mois à crier, hurler, faisant un tapage infernal de caisses de fer-blanc et autres instruments pour chasser les oiseaux voleurs. C'est ce qu'on appelle « psaya tinyanyana ». Les bandes de moi-

[1] Voir dans le *Bulletin de la Société des Sciences naturelles de Neuchâtel* notre étude sur le « Climat de la baie de Delagoa » où nous résumons les observations météorologiques faites à Rikatla et à Lourenço Marques durant sept années. Voir en particulier le chapitre intitulé: Le Cycle annuel. Séance du 20 janvier 1897.

neaux s'envolent à tire-d'aile sur les acacias ou les mimosas des alentours et, de là, se précipitent sur le champ de la voisine. Celle-ci, qui veille aussi, les chasse à son tour avec un tintamarre épouvantable et c'est un duel de gens et d'oiseaux qui dure des semaines. Ceux qui piaillent le plus ne sont pas ceux qu'on pense! La mère et ses enfants, pour mieux défendre leur sorgho contre la gent ailée, se font construire par le père une petite hutte (ntchonga) au beau milieu du champ et ils y logent jusqu'à ce que les céréales aient mûri et puissent être récoltées. Pauvres épis! Il y manque bien des grains! Ces satanés oiseaux y ont prélevé plus que la dîme!

Durant ces mois où l'on « chasse les oiseaux », il est impossible d'arracher les gardiens à leurs plantations! Les petits domestiques détalent; les chrétiennes ne viennent plus au catéchisme!... et j'imagine que les maris trouvent souvent la marmite vide à la maison. Dans le marais de Libombo, j'ai vu des laboureurs effrayer les moineaux d'une manière assez originale. On avait tendu tout au travers du champ, sur une longueur de trente mètres au moins, une ficelle soutenue de distance en distance par des perches. On y avait passé des coquilles géantes (Achatina lamarkiana), des escargots gros comme le poing, et, lorsque les surveillants entendaient piailler les passereaux à l'autre bout du champ, au lieu de se lever et de courir en poussant de grands cris pour les relancer plus loin, ils tiraient leur ficelle; les coquilles se heurtaient les unes contre les autres et ce bruit, ce mouvement faisaient peur aux moineaux qui s'en allaient piquer le millet de gens moins prévoyants! J'ai remarqué aussi des mannequins disposés par-ci par-là dans la même intention.

L'amour de leurs plantations n'empêche pourtant pas les laboureurs de faire honneur au *bokagne* que l'on boit du milieu de janvier à la fin de février. Au reste, c'est surtout après le bokagne que l'on doit préserver son sorgho du bec de ces maudits volatiles!

371. L'année agricole se termine par la *récolte*. On casse (tchobela) les épis de maïs qu'on a laissés sécher sur tige. Ils sont empilés avec soin dans les paniers coniques avec des appuis de tous côtés pour en introduire le plus grand nombre possible. Le précieux chargement est déposé tout de suite dans le grenier. Puis on cueille (khaya) les haricots qui ne mûrissent guère

qu'en mai, c'est-à-dire après tous les autres produits agricoles, à une saison que l'on appelle « le temps des haricots » (nkama wa timbaouène). On déterre les arachides en pilant le sol tout autour des tiges et en arrachant la plante toute entière. Rien de curieux comme de voir tous les pédoncules sortir de terre portant à leur extrémité leur double cosse bien pleine.

372. Puis les hommes construisent des *étendages* (matchala); au beau milieu des champs, sur quatre perches, on établit une natte de bois de palmier sur laquelle sont placés (yanoula) les arachides, haricots, pois encore frais. Ils y resteront, exposés au soleil de mai, jusqu'à complète dessication. Alors on les serrera (bekisa) dans des greniers, les uns sur pilotis, les autres suspendus aux arbres en forme de huttes minuscules, plus petites que celles où l'on met le maïs et qui sont généralement construites en roseaux; l'air y circule et empêche la moisissure.

L'année de travail est finie. C'est l'hiver (bochika), le temps des danses, des chants de Rongué (voir Ve partie) et de la fanfare des cornes d'antilope. On le voit, la vie des Ba-Ronga est tout entière dominée par les travaux des champs. C'est une tribu essentiellement agricole.

III. *L'élève du bétail.*

373. Le pays des Ba-Ronga n'a jamais été très fameux pour son bétail et nous ne croyons pas nous tromper en disant que les bœufs jouent un rôle moins considérable chez eux que chez les Zoulou, les Ba-Souto ou même les Ba-Thonga de Bilène.

Néanmoins, beaucoup de villages possèdent sur la place centrale un *kraal à bœufs* (ranga dja tihomou). Le « noumzana », maître de l'endroit, surveille avec soin son troupeau. Il se peut d'ailleurs que la majorité des bœufs ne soit pas à lui; des amis, des parents lui auront confié leurs bêtes et, comme il ne manque pas de fils, donc de petits bergers dans son village, c'est lui qui se charge de les élever. Si les vaches mises en pension chez lui prospèrent, si elles mettent bas des veaux, il aura le droit d'en garder un pour sa peine.

374. C'est lui d'ailleurs qui fera *traire le bétail* par ses jeunes gens... et il en mangera le lait. Je dis « manger le lait » (kou da ntchuamba), car les indigènes s'expriment ainsi; ils le font en

général trancher et l'aiment lorsqu'il est devenu aigre et solide. Ils n'ont aucune notion de la fabrication du fromage qu'ils ne connaissaient nullement avant l'arrivée des Européens. Je ne sais quel farceur leur a fait croire que notre emmenthal et notre gruyère sont du lait d'éléphant. En tout cas telle est l'idée répandue!

Au reste leurs vaches ne sont pas stylées comme les nôtres et l'opération de la traite présente des difficultés inconnues chez nous. L'animal n'étant pas attaché s'enfuit; pour le faire tenir en place, les Ba-Ronga ont imaginé de lui percer la cloison nasale et d'y introduire une corde par laquelle on le saisit. Ce doit être horriblement douloureux. La pauvre bête n'ose plus bouger. Après quoi on fait venir le veau; il commence à teter et, quand le lait vient, on l'arrache brusquement de la mamelle et on se met à traire dans un grand vase de bois. Le matin, les veaux restent enfermés dans le petit enclos attenant à celui des bœufs et on les laisse mugir jusqu'à midi et appeler leurs mères qui sont parties avec tout le troupeau pour le pâturage.

375. L'idée des indigènes, c'est que l'herbe est surtout profitable au bétail le matin; à leur sens, c'est particulièrement le cas dans la saison d'hiver, la saison sèche, car, durant cinq ou six mois, de mai à octobre, la pluie est remplacée par d'abondantes rosées matinales. Il faut, dit-on, que le bétail aille « manger la rosée » (kou da mbéré). C'est ainsi qu'il s'engraissera! (Voir cette idée exprimée dans le Conte de Piti: *Chants et Contes des Ba-Ronga*, page 156.

Le but de l'élève du bétail n'est pas de produire du lait, mais d'obtenir de belles bêtes bien grasses au moyen desquelles on pourra régaler ses parents et amis à la fête prochaine ![1]

[1] Disons encore que les Ba-Ronga opèrent la plupart des taureaux (tinkounzi). Ceux-ci sont d'ailleurs beaucoup moins sauvages que chez nous. On ne remarque pas qu'ils le soient plus que les bœufs opérés. Le bétail indigène présente plusieurs races qui se sont croisées: une petite avec des cornes courtes, une autre, grande, avec le garrot très développé et de splendides cornes en forme de lyre. Cette dernière a probablement été importée du Transvaal où elle sert au transport par wagon. Sur la côte, ce transport n'existe pas du tout. C'est à peine si, en 1890, l'on pouvait compter dix bœufs de trait sur le littoral de Delagoa, à part ceux de la municipalité de Lourenço Marques et ceux de la mission suisse. Actuellement, la peste bovine a détruit presque tout le bétail des Ba-Ronga, comme partout ailleurs dans le Sud de l'Afrique. La perte paraît avoir été moins sensible pour eux que pour les Ba-Souto et les Zoulou, puisque l'élève du bétail était moins développée dans leur pays qu'ailleurs.

376. A côté des bœufs, les Ba-Ronga élèvent des *chèvres* (timbouti) dont la surveillance, comme nous l'avons vu, est remise aux petits garçons. Si le bœuf joue un rôle considérable dans leur *vie sociale* (c'est au moyen de bœufs qu'on payait (lobola) originairement les femmes et ce sont des bœufs que le chef occit pour ses guerriers et dans les réjouissances de la capitale), — la chèvre semble réservée pour les sacrifices, c'est-à-dire pour les *usages religieux*. La vésicule biliaire de cet animal, son astragale, l'herbe à demi digérée que renferment ses intestins, tout cela joue un rôle spécial dans les cérémonies et les pratiques superstitieuses de la tribu. Chacun, pour ainsi dire, possède une ou plusieurs chèvres, tandis que les bœufs sont beaucoup plus rares.

377. Enfin la *volaille* (tihoukou) est encore plus répandue. Pas un village, pas une hutte qui n'ait son poulailler (chihachlou) ; on lui donne généralement la forme d'une hutte de petite taille perchée sur des pilotis pour empêcher les serpents d'aller piquer les poules durant la nuit. Lorsqu'il s'agit d'abriter une mère et ses poussins, on en construit de plus petits par terre, mais avec bien des précautions et en y adaptant un système de fermeture hermétique. Car les *mhamba* (long serpent vert très venimeux), les *chipyachla* (Echidna arietans, grosses vipères semblables à la puf-adder des Anglais) font un grand carnage de volaille !... Si l'on n'élève pas les vaches pour le lait, on ne garde pas non plus les poules pour les *œufs*. Les Ba-Ronga trouvent vraiment dommage de les manger et, chez eux, on laisse toujours couver les mères poules. Celles-ci ont d'ailleurs des mœurs plus sauvages que les nôtres. Elles se font parfois des nids dans la campagne et reviennent un beau jour avec leur jeune famille. Ajoutons que la race est fort petite et que les œufs sont minuscules : il en faut au moins deux pour arriver au poids de ceux que l'on achète sur le marché de Neuchâtel. On a donc tout avantage à élever des couvées plutôt qu'à manger les œufs. Si toutefois une poule meurt dans son nid de la morsure d'une « mhamba », on s'ingurgite très volontiers les œufs à demi couvés ou aux trois quarts pourris qui restent en souffrance. Plus le poulet est formé à l'intérieur et plus l'œuf est apprécié, car, dit le Ronga, « c'est de la viande, cela ! » (hi nyama !)

Un beau coq (nkoukou), c'est le *cadeau* par excellence. Quand

on veut honorer un visiteur, on va lui occire une poule (dlayela houkou) et on en a toujours une sous la main pour les festoiements modestes ou pour les sacrifices de peu d'importance. Si on vous donne une poule, répondez: « *Nkomo*, merci, » mot qui signifie probablement: c'est un bœuf! Ainsi le veut l'étiquette indigène. Mon bienfaiteur me donne un bœuf ou une chèvre en disant: « Voici ma poule, excuse la petitesse de mon offrande »! Moi, j'accepte sa poule en lui disant: « C'est un bœuf, mon ami! »

378. Parlerai-je encore des viandes plus ou moins équivoques dont se régalent les Ba-Ronga sauvages! Ils ramassent des *matomane*, grosses chenilles qui vivent par familles, au mois d'octobre, sur les *nkagne* et qui appartiennent à une espèce de saturnide nommée *Urota Sinope*. En opérant une pression délicate sur ces bêtes hideuses, ils vident l'intérieur de leur corps, jettent ce qui reste dans une marmite et font bouillir ce brouet sans nom, d'une couleur noire. Cela fait mal à voir... et ils s'en régalent! Plusieurs autres espèces de saturnides contribuent encore à leurs festins: les « matomane » du Nyamari (Anthoaera caffraria), d'autres qui sont d'une couleur rouge brique (A. menippe), ceux du Nhlangoula (A. Zambezina), etc.

Lorsque les cuisinières vont fendre la souche de vieux « nkanye » à demi pourri où elles se fournissent de copeaux, elles ont bien soin de mettre à part les grosses larves blanches de coléoptères (Mallodon Downesii et Plocœderus frenatus, etc.), qui seront frites dans leur propre graisse et dont ces dames se régaleront à leur retour au village.

Disons, à leur honneur, qu'ils dédaignent les escargots. Il est vrai que, dans ce pays, l'escargot (likalahoumba, en langage scientifique *Acrope caffra*), a une coquille verte et une chair rouge assez peu engageante. Les Ba-Ronga ont peur de les rencontrer et disent: « psa singuita », cela porte malheur. Ils consomment tant plus de coquilles d'eau douce et marines (tinblongo, timbatsana, etc., etc)... Mais nous voici bien éloignés de « l'élève du bétail »! Laissons donc de côté certains détails sur la viande des tortues et autres bêtes analogues.

IV. *La cuisine*.

Nous en avons déjà dit quelque chose à propos de l'activité des femmes dans notre description du village (§§ 203 à 206); aussi serons-nous bref sur ce sujet.

379. Depuis quand les Ba-Ronga connaissent-ils *le feu* (ndjilo) ? Dans certains endroits du pays de Mapoute, à ce que l'on m'a affirmé, les indigènes mangent encore souvent la farine de maïs crue sous forme d'une pâte qu'ils nomment *mbila*. Il semble, à les entendre, qu'ils n'ont pas toujours possédé le feu. Une ancienne légende raconte comment les Hlengoué, au Nord du Limpopo, l'ont obtenu. L'un de leurs chefs vola un charbon à une tribu voisine, celle des Sono, et l'apporta chez les siens dans une coquille d'escargot. Fortifiés par la nourriture cuite qu'ils purent désormais se préparer, les Hlengoué vainquirent les Sono. Cette histoire rappelle celle de Polyphème. D'autre part, les chefs de ces contrées, déjà depuis le temps du Monomotapa, (le fameux « empereur » des Ma-Chona qui entra en relation avec les Portugais dès le XVIme siècle) semblent avoir exercé un droit de régale sur le feu. A un moment donné, Goungounyane faisait éteindre les foyers de tous ses villages et ses envoyés les rallumaient avec des charbons provenant de la capitale moyennant payement, bien entendu.

380. Cependant les indigènes savent parfaitement se procurer du feu eux-mêmes en frottant deux bâtons l'un contre l'autre. C'est ce qu'ils appellent *tsika ndjilo*. Ils placent par terre un morceau de bois de je ne sais quelle espèce, et coupent un rameau de l'arbre dit mpahla. Au premier, ils font une encoche dans laquelle ils introduisent le second. Puis ils frottent rapidement une main contre l'autre, ce qui imprime au rameau ou à la cheville de « mpahla » un mouvement rotatoire dans un sens puis dans l'autre.... Bientôt la fumée se produit... On place à l'endroit où les deux bois se touchent des herbes sèches qui s'allument, et voilà le feu obtenu. L'un des morceaux est appelé la femme et l'autre le mari. Comment concilier cette pratique avec la tradition d'après laquelle le feu aurait été emprunté à une autre nation. Je ne sais. Toujours est-il que, dès longtemps, les Ba-Ronga cuisent leur nourriture. [1]

381. Il est probable que, depuis fort longtemps, ils possèdent aussi le *sel* (monyou). Ils se le procurent en ramassant certaines terres imprégnées de cette substance. Ils versent de l'eau

[1] Le briquet de bois n'est pas d'un usage très fréquent. Les cuisinières préfèrent aller emprunter un charbon brûlant à quelque voisine. On les voit revenir, portant avec soin leur braise dans un tesson quelconque !

dessus, la filtrent, la recueillent dans une marmite où ils la font évaporer. Au fond du pot il reste un mélange grisâtre de sable et de sel dont ils se servent pour assaisonner (lounga) leur nourriture. Actuellement les Ba-Ronga trouvent plus simple d'acheter leur sel à Lourenço Marques ou chez les Banyans...

Décrirons-nous la succession des divers actes culinaires nécessaires pour la préparation d'un repas ?

382. Munie de son panier rond (lihlelo), la maîtresse de maison va prendre (tchaha) au grenier la quantité voulue de maïs. Dans son mortier (tchouri), elle concasse (tlhokola) avec le pilon (mousi) les grains bien secs de manière à séparer le centre nutritif (nhlampfou) de la balle (boudangouana). Le tout est versé de nouveau dans le panier rond et, par un mouvement brusque, elle le secoue nerveusement : elle vanne (hlela) ; si un bon souffle de brise lui vient en aide, les légères pellicules entourant le maïs s'envolent et il ne reste que les grains solides. Ils sont mis dans la marmite ; on verse de l'eau dessus et l'ustensile est placé sur le feu (tlatleka). Le maïs se gonfle. Les grains ainsi bouillis se nomment *tihobé*. Quand ils sont suffisamment attendris, on ôte la marmite du foyer (phoula).

Il se peut que la ménagère veuille préparer non pas des grains bouillis, mais de la farine (*mapa*) ; l'opération sera plus longue. Il faudra mettre le maïs concassé tremper (lobeka) dans l'eau, et, quand il en sera bien imprégné, l'écraser (kandja) jusqu'à ce qu'il soit réduit en une poussière impalpable. On la fera sécher et elle sera cuite comme les « tihobé » mais en prenant soin de remuer (bondja) fréquemment la pâte afin qu'elle ne s'attache pas au fond de l'ustensile.

A côté de la grande marmite, il en est une petite que l'on surveille avec beaucoup de soin et où se cuit la sauce d'arachides. Celles-ci ont été écossées (bandla), pilées dans un petit mortier. On y ajoute tout ce qu'on a de bon, d'exquis pour en rehausser le goût : des crevettes (moundlé) achetées aux pêcheurs du Tembé, de la viande, si l'on en a, du piment (biribiri) qui croît derrière le village, à moitié sauvage, sous le nkanye.

383. « Psi holile ! ndi hetile ku pséka : la nourriture est cuite à point ! j'ai fini de cuire », dira la maîtresse de maison, et elle appellera son monde au *repas*. Généralement elle répartit le maïs en portions dans des écuelles (phamela) et verse la sauce

par dessus; mais souvent aussi on s'accroupit autour de la marmite, on se sert directement avec les doigts (si toutefois on n'est pas souillé par le contact d'un mort). On pioche à qui mieux mieux et on s'adjuge le plus vite possible tout ce que l'on peut. La *gloutonnerie* est un défaut assez commun chez les Noirs, surtout lorsqu'ils ont un peu jeûné, ce qui est souvent le cas; un malin, qui n'avait probablement pas eu sa part et en la présence duquel des affamés avaient vidé toute la marmite, a critiqué agréablement ce défaut dans l'énigme suivante :

E kouangou mouné ou nge masinoueni !
E kele ou nga tala hé timbéva !

Quel est ce bruit dans les champs ? C'est un trou plein de souris... (Sous-entendu : elles se disputent mon maïs... elles vont tout prendre et il ne me restera rien.)

384. Une bonne cuisinière est fort appréciée par son mari : « Awa hisa ! » dit-on d'elle, expression curieuse qui signifie proprement : « elle brûle ». Cela ne veut pas dire qu'elle laisse « aller au feu » sa sauce, loin de là; — mais au contraire qu'elle cuit parfaitement. Et une énigme appropriée sera peut-être rappelée en son honneur.

Khouhou ga ntchantchaoua ?
Mapa ya dadasi !

Qu'est-ce que le rejeton plantureux de l'arbre au feuillage splendide ? C'est la farine sans défaut, sans « mallots » (qu'on nous sert aujourd'hui).

385. Disons, à ce propos, que ces messieurs noirs ne sont pas tout à fait sans reproche quant à la *gourmandise !* Ils deviennent très vite difficiles. Makhani, le conseiller de Mozila, ne mangeait pas de « tihobé », ils l'écœuraient. D'autres prétendent que certaines nourritures leur causent des nausées. Pour les uns, il y a une sorte de gloriole à ne pas manger telle ou telle chose. La femme de Nouamantibyane ne touchait pas à la viande de bœuf. Était-ce ensuite d'une superstition ? Je ne sais. D'autres s'abstiennent de viande de porc. Les Ba-Ronga ne s'interdisent cependant pas systématiquement de manger certains animaux

comme c'est le cas de tant d'autres tribus. [1] Il n'y a pas, chez eux, d'animal *éponyme*, d'après lequel ils se nomment et qu'ils envisagent comme leur ancètre. Cependant j'ai entendu dire que, dans un groupe de villages du Nondouane nommés *ka Chibindji*, proprement « chez le foie » les gens ne mangent pas le foie des animaux. C'est un cas fort étrange. Évidemment il y a une superstition quelconque à la base de cette coutume.

386. Pour satisfaire leurs seigneurs et maîtres, les femmes intelligentes s'ingénient à varier leurs menus. Celui que nous venons de décrire, maïs et arachides, reste l'usuel. C'est celui du repas du soir. Mais elles ont, comme nous l'avons vu, maintes ressources dans leurs champs et savent préparer de bons petits plats pour le milieu du jour.

387. Ce qui leur plaît toujours le mieux, c'est la *bière indigène* dont la fabrication, assez compliquée, est décrite tout au long dans certains de nos contes. (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 176, voir aussi § 46.) Cette bière est aussi bien une nourriture qu'une boisson : c'est tout bonnement du maïs pilé, étendu d'eau, chez lequel on provoque une fermentation au moyen de levain de millet. La préparation que l'on obtient ainsi a la couleur de la soupe au gruau, mais elle est plus épaisse encore. Elle est très peu alcoolique et se nomme *boupoutchou* ou *madléko*. Si on la laisse fermenter quelques jours de plus et si on la filtre à travers la passoire que nous décrirons plus loin (nhlouto), elle devient beaucoup plus forte et il suffit d'en absorber une petite quantité pour s'enivrer. On l'appelle alors *byala* [2]. C'est le tywala des Zoulou, le yoala des Ba-Souto. C'est de la « byala » que les Ba-Ronga s'abreuvent dans leurs orgies, mais l'ivresse qu'elle produit est de courte durée (car

[1] Les Ba-Ngoni ou Zoulou de Goungounyane, comme tous leurs congénères du Zoulouland et de Natal, ne mangent pas de viande de poisson ni de brebis. C'est curieux de voir à quel point ils tiennent à cette loi. Nous avions parmi nos jeunes domestiques, à Lourenço Marques, un garçon qui se réclamait très fort de son origine ngoni. Lorsqu'on avait préparé la sauce avec du poisson, il refusait d'en manger et préférait se passer de dîner !

[2] Dans les églises de la mission nous prohibons le *byala*, mais nous ne blâmons pas l'usage du « boupoutchou ». J'en ai bu fréquemment : c'est une boisson très rafraîchissante et à laquelle on finit par prendre goût malgré les particules de maïs qui y restent en suspension et qui causent une impression désagréable au palais. Le boupoutchou fabriqué au moyen de la farine de sorgho est bien meilleur encore. Il a une couleur rosée.

on n'en peut jamais préparer de grandes quantités à la fois) et n'est pas très dangereuse. [1]

388. Nous pouvons conclure ce chapitre en déclarant que les Ba-Ronga obtiennent sans peine de leur sol de quoi s'entretenir largement. Pour ma part je ne leur souhaite pas d'abandonner le régime auquel leur race est accoutumée pour adopter la cuisine beaucoup plus compliquée et plus dispendieuse des Européens. Plusieurs d'entre eux ne demandent qu'à singer les Blancs et à adopter toutes leurs coutumes; c'est une erreur!

Il n'est qu'un point sur lequel ils aient beaucoup à apprendre de nous. Leur existence au jour le jour est accompagnée d'une souveraine imprévoyance, c'est pour cela qu'ils souffrent tellement de la *famine*.

Les pluies d'octobre viennent-elles à manquer? Les récoltes sont-elles détruites par les sauterelles, comme c'est, hélas! fréquemment le cas depuis l'apparition de ces terribles bêtes en août 1894,[2] ils sont sans ressources.[3] On les voit déterrer au bord des lacs les tubercules des nénuphars (Nymphea stellata) et

[1] L'ivresse que se procurent les natifs au moyen de l'alcool européen est infiniment plus délétère. Le trois-six d'Allemagne est sur le point de supplanter absolument les boissons indigènes. Il entre des dizaines de milliers de dames-jeannes de cette drogue néfaste dans le port de Lourenço Marques et ce fleuve empoisonné inonde tout le pays. Les marchands européens vendent en gros l'eau-de-vie (sopé) aux commerçants hindous qui la détaillent aux indigènes. Nulle restriction sérieuse n'est imposée à ce trafic qui risque de transformer cette race intelligente en un peuple d'abrutis! Les droits de douane fort élevés dont l'alcool est frappé ne suffisent pas à en empêcher la consommation. Seule la prohibition totale de la vente de l'eau-de-vie aux natifs pourrait sauver les Ba-Ronga de ce terrible danger. La colonie de Natal l'a proclamée et s'en trouve bien. Quand tous les gouvernements Sud-Africains suivront-ils cet exemple de philanthropie et de sage administration?

[2] Les vieilles personnes seules se souvenaient d'avoir vu des sauterelles lorsqu'elles arrivèrent en nuages épais, juste au commencement de la guerre des indigènes contre les Portugais. Dès lors le fléau n'a pas disparu. La coïncidence de leur arrivée avec la guerre a beaucoup frappé les natifs qui disaient souvent, à la vue des sauterelles: « Elles annoncent les armées de Goungounyane ».

[3] Une jolie énigme à propos de la famine:

Nkondjo wa nhlengana chipopokouana?
Lembe ra ndlala a hé ngoumé kosouhé!

La piste de la petite antilope « hlengana » (que l'on rencontre toujours au désert très loin de son gite...) fait penser à l'année de la famine... où on ne s'arrête pas près. (On va très loin chercher de la nourriture!) Voir aussi de nombreuses allusions à l'année de la famine dans nos *Chants et Contes des Ba-Ronga*, pages 158, 160 et suivantes.

cuire ces racines indigestes (matibou). Ailleurs ils sont allés jusqu'à se faire de la farine avec de la mœlle des palmiers *mémalé*. Ils déterrent les bêtes mortes ou se bourrent de *masala*, ce qui détermine chez eux des maladies très graves. La présence d'un port de mer facile à approvisionner et la possibilité de gagner de l'argent pour acheter du riz et du maïs constituent un avantage qu'ils sont les premiers à reconnaître. Grâce à ces circonstances, des milliers de Ba-Ronga ont été préservés de la famine durant ces trois dernières années, lesquelles ont été marquées par des plaies nombreuses : une sécheresse extraordinaire, l'invasion des sauterelles, la guerre et la peste bovine. A cet égard la civilisation a rendu un service signalé à la cuisine des Ba-Ronga.

CHAPITRE II

L'Industrie des Ba-Ronga.

Le Vêtement. Costume d'autrefois (mbaya) et d'aujourd'hui (madjiobo). Vêtement des femmes. Introduction des étoffes européennes. Accoutrements grotesques. Jeunes dandys. Goût pour les ornements. Tatouage. Oreilles percées « Tingoya ». Usage de l'ocre. Bracelets. Les perles. La tabatière Progrès réalisés §§ 389-403.

L'Habitation. Hutte ronga. Construction du toit et du mur. Mise en place du toit. Le chaume. La couronne du sommet. Plâtrage. Porte en bois de palmier. Manière d'éloigner les chouettes. Comment on supplée au manque d'armoires Abris primitifs et greniers. §§ 404-414.

Les Ustensiles. Matériaux fournis par la nature. — Poteries, œuvre des femmes. Fabrication d'une marmite. Divers produits de la céramique indigène. — Vannerie, œuvre des hommes. Le palmier-nala. Préparation des pailles grises. Vernissage des pailles noires. Les cinq principaux produits de la vannerie ronga. Familles de vanniers. Nattes. Ficelle. Termes techniques pour ces travaux. Bateaux cousus. — Sculpture. Le « nkouchlou ». Objets d'usage courant. Calebasses décorées. Tabatières d'ébène. Oreillers de bois. Figure humaine. Tigre monumental. — Métallurgie.

Origine du fer. Principaux objets forgés par les Ba-Ronga. Art de tresser le fil de fer et de laiton. §§ 415-439.

Le Commerce. Absence de monnaie et système primitif de numération. Faculté arithmétique. Le jeu du nyenguéli-mouné. Relations commerciales avec les Blancs dans les siècles passés. A la fin du XVIIIe siècle. Expéditions de commerce dans l'intérieur. Chants des marchands. Trafic des peaux avec Gaza et le Zoulouland. Caoutchouc. Diminution du commerce. Ses causes. Travail manuel rémunérateur. Arrivée des Banyans. Effet désastreux de l'avènement de l'argent sur l'industrie indigène. §§ 440-448.

Problème de la stagnation industrielle des Noirs. Elle ne s'explique pas par une incapacité originelle de développement. Elle provient surtout du règne absolu de la coutume. Ce conservatisme extrême est le résultat de l'isolement géographique et de l'absence de l'écriture. §§ 449-455.

389. Pour que l'industrie naisse au sein d'une société humaine il faut d'abord que l'homme en ait senti le *besoin*. Le désir de s'abriter contre les intempéries le pousse à s'habiller (vêtement) et à se construire des maisons (habitation). La nécessité de se procurer de la nourriture, de la préparer et de la conserver lui fait inventer les *ustensiles* divers qu'il emploie pour les labours et la cuisson des aliments.

Mais il faut aussi que la nature lui fournisse la matière première dont son intelligence tirera parti. Le développement de l'industrie humaine dépend donc de nombreuses conditions. Nous allons étudier ce que les Ba-Ronga ont su inventer en fait de vêtements, d'habitations et d'ustensiles. Leurs objets sculptés et leur commerce très primitif seront envisagés ensuite et nous chercherons à résoudre diverses questions que suggère naturellement la lenteur extrême du développement industriel de ces tribus.

I. *Le Vêtement.*

390. — Il a commencé par être excessivement restreint, parmi les Ba-Ronga. Autrefois, en effet, il consistait en un petit objet tressé, fait au moyen d'étroites lanières de feuilles de palmiers entrelacées, et que l'on pourrait à peine qualifier de vêtement. On le nommait le *mbaya* (App. XI). (Voir *Introduction à la Grammaire ronga* page 17.) Les Cafres de la Colonie du Cap en étaient encore, il y a quelques années, à ce degré d'habillement... ou de nudité. Cet état de choses provenait, tout d'abord, du fait que le sentiment de la pudeur était encore à peine né. Il

ne faudrait pas croire que les mœurs fussent plus dépravées pour cela. L'innocence était, au contraire, plus grande, au dire de ceux qui se rappellent ce temps-là. Mais un second fait qui permettait aux Ba-Ronga de se promener sans vêtement, *in puris naturalibus* ou à peu près, c'est la douceur de la température qui ne descend presque jamais au-dessous de 10° et qui monte, assez fréquemment, jusqu'à 40° ou 43°. La moyenne annuelle est de 23°, d'après nos calculs de sept années. On peut donc aisément se passer de veste dans ce pays-là et il n'est pas rare, dans l'intérieur, de rencontrer des petits enfants absolument nus.

391. Cependant ce vêtement si primitif a été supplanté par celui que les Zoulou ont imaginé et que les hommes portent tous, maintenant, d'un bout à l'autre de la tribu thonga (sauf, dit-on, dans certaines parties retirées du pays Hlengoué).

Il consiste en une ceinture à laquelle sont suspendues des queues ou des lanières de peau recouvertes de poils [1], ou même une peau de chat sauvage tout entière. (Voir Ntchongui, page 44.) Ces peaux de *nsimba* sont fort recherchées, mais coûtent assez cher; aussi la plupart des Ba-Ronga portent-ils simplement deux morceaux de peau de bœuf, l'un devant et l'autre derrière. Les gamins se contentent parfois d'un seul par devant. Les jeunes gens les portent plus amples: on dirait des jupes! Je me souviens d'un de nos domestiques qui paraissait vêtu d'une crinoline, tant ses deux pièces de peau étaient longues et larges. Quoique beaucoup plus décent que le « mbaya », ce vêtement de queues (madjiobo) ou de morceaux de peau n'est certes pas encore très... complet. (App. IX.)

392. Les femmes, par contre, sont toutes habillées — non de robes (car les chrétiennes seules en portent, et même pas toutes) — mais de pièces d'étoffe qu'elles nomment *kapoulane*. Elles s'en font une ceinture qui leur sert d'habit de dessous et dont la plupart se contentent, à l'intérieur du pays. Elles ne se couvrent pas le haut du corps. Aux environs de la ville, elles s'entourent en outre d'un vaste plaid qu'elles nouent sur leur poitrine et qui leur retombe jusqu'aux talons. Je ne crois pas

[1] Les deux jeunes gens figurés sur la planche, page 32, portent le costume zoulou typique. Ce sont, en effet, des gars de Natal. Les ceintures de peaux des Ba-Ronga sont à peu près identiques. Leurs ornements de perle diffèrent davantage.

avoir jamais vu une Ronga qui n'eût pas quelque vêtement européen. Mais elles ont eu la bonne idée de s'en faire un costume qui ne manque pas de pittoresque. Celles qui sont parve-



FEMME DE LOURENÇO MARQUES

nues à un degré de civilisation plus avancé portent un corsage (keimaô) généralement très serré surtout aux manches. (Voir ci-dessus l'image de Camilla, une indigène habitant dès longtemps Lourenço Marques et portant le costume adopté par les femmes des environs de la ville.)

393. Au reste, chez les hommes aussi, de nos jours, le costume européen est en train de supplanter à son tour les « madjiobo ».

Quelque disgracieux que puissent être les indigènes quand ils s'affublent de redingotes et de pantalons[1], il n'est rien qu'ils convoitent autant que ces vêtements. Comme ils n'ont pas tous le moyen de s'accorder un complet à la dernière mode, ils se contentent parfois des bribes qu'ils ont pu se procurer chez les Banyans ou chez leurs maîtres européens. On en voit se promener gravement avec une longue redingote fripée, les pantalons brillant par leur absence. D'autres s'estiment déjà fort privilégiés de pouvoir se parer d'un gilet ultra rapiécé : le reste de leur corps demeurant absolument nu — sauf, naturellement, l'indispensable ceinture de queues. Un jeune gars de Rikatla vint un jour me faire visite avec un lorgnon qu'il avait fixé triomphalement sur son front, et, lorsque je lui demandai à quoi servait cet objet, il me répondit avec conviction : « Ndji yambalilé : je me suis vêtu ! » Il avait voulu me faire honneur. Le même arrivait un jour portant coquettement sur sa tête un chapeau de dame de dentelles noires, et il paraissait se trouver « très chic ». J'aimais mieux le nommé Glas qui piquait un lis rouge dans ses cheveux crépus et se mettait, en guise de mentonnière, un jonc flexible qu'il avait passé dans les trous de ses oreilles, à droite et à gauche, et qui encadrait ainsi sa figure. Chaque Ronga sait déjà ce que c'est qu'un *bouloukou* (pantalon), un *djansi* (veste), un *fascikoti* (tablier ou gilet, corruption de waistcoat), une *hembe* (chemise), des *masokisi* et des *meméya* (bas) et un *chilembé* (chapeau). La plupart de ces mots proviennent sans doute du dialecte bœr et ont quelque peu changé de tournure en passant dans le langage indigène.

394. Les « civilisés » sont au comble du bonheur quand ils ont pu se procurer un complet irréprochable et il faudrait voir certains jeunes gens revenant tout droit de Johannesbourg et habillés à la dernière mode, avec une belle chemise empesée, une ceinture de soie, des pantalons et un veston assortis. Ils se croient très beaux. Nous ne partageons pas leur illusion ! Que

[1] Le goût pour les étoffes européennes est, au dire des indigènes réfléchis, la raison pour laquelle ils ont perdu leur indépendance nationale. Voici comment ils justifient cette assertion quelque peu étonnante : « Sans ceci, me disait l'un d'eux en tirant le pan de mon habit, les Blancs ne nous auraient jamais vaincus ! Mais, dans nos guerres avec eux, il y a toujours eu des gens qui ne voulaient pas renoncer aux étoffes et qui faisaient alliance avec les Européens. Nous nous divisions et ainsi notre force de résistance était brisée ! »

de fois nous avons souhaité les voir adopter un costume qui cadrât avec leur couleur, leurs mœurs, le caractère de leurs occupations, leur climat ! Ils veulent être comme nous. Qu'y faire ?[1]

395. Au reste, s'ils se parent avec plaisir de nos dépouilles, (combien de vieux habits fripés prennent le chemin de l'Afrique et terminent leur carrière sur des dos noirs !) les indigènes y cherchent plutôt un ornement qu'une protection contre le froid. S'il pleut, s'il fait frais, ils préféreront en effet s'envelopper dans la grosse couverture (ngoubo, mpisi-mpisi) qu'ils ont tous achetée pour s'y blottir pendant la nuit.



TATOUAGE

396. Le goût de la parure, de *l'ornement*, est inné chez le Noir. Avant de piquer une fleur dans ses cheveux, dès les siècles d'autrefois, il *se tatoue* (tlhabela tinhlanga). Les Thonga ont toujours été très habiles dans la pratique de cet art. Le tatouage des tribus du Nord ressemble plutôt à celui des Ba-Tchopi : ce sont de gros boutons arrondis qui défigurent énormément le visage. Les Ba-Ronga s'en font de plus petits, pas plus gros qu'un grain de maïs. J'ai encore vu sur des visages de vieilles le tatouage classique complet. Il consiste en deux lignes parallèles de protubérances sur toute la largeur du front, trois du haut en bas des joues, jusqu'au menton, et une sur la ligne médiane. Avouerai-je que, sur le visage de la vieille Mpangène, ces rangées de petits boutons pointus, très réguliers, ne faisaient pas un vilain effet ! Sur la poitrine, et tout autour de la taille, on se tatoue aussi ; mais les boutons, beaucoup plus nombreux et formant des triangles habilement juxtaposés, sont plus petits, moins proéminents. Évidemment c'était un art que celui du tatouage. La jeune fille qui voulait se marier devait passer par cette opération assez douloureuse qui se faisait en saisissant la peau avec un hameçon, en la soulevant, puis en la coupant. Était-ce uniquement

[1] J'ai entendu prétendre souvent que l'adoption des vêtements européens par les Noirs diminue leur force de résistance, voire même qu'elle entraine pour eux des maladies nouvelles. Quelqu'un m'assurait que c'est à cause de leurs habits que la tuberculose s'est introduite parmi eux. Cette assertion est fort exagérée et je la crois même tout-à-fait fausse.

pour se faire plus belles qu'elles acceptaient cette mutilation ? Ou bien y avait-il au fond de cette coutume une idée religieuse ou nationale ? C'est difficile à dire. Quoi qu'il en soit, l'habitude du tatouage tombe rapidement. On dit qu'il ne se pratique plus depuis 1860.

Les hommes paraissent l'avoir abandonné avant les femmes.[1]

397. Par contre, les hommes se *percent les oreilles* (tchounya tindlebe). Ils y font une ouverture telle qu'il leur est très facile de passer dans le lobe mutilé un grand jonc ou une cartouche qui leur sert de tabatière. C'est l'habitude zoulou. Autrefois les Ba-Ronga y pratiquaient un tout petit trou, juste assez grand pour y introduire une tige d'immortelle dorée, fleur pleine de soleil, dont ils s'ornaient à l'ocasion ! Les femmes ont conservé l'ancienne mode. (App. X.)

398. Nous avons déjà décrit les *tingoya*, c'est-à-dire l'allongement des cheveux que pratiquent les nourrices et les sorciers. Les Nguni ont aussi appris aux Thonga du Nord l'art de « hora misisi », de friser les cheveux ; les reines, femmes de Goungounyane, transforment leur toison en de véritables chignons cylindriques, comme des tours. Les Ba-Ronga n'ont pas adopté cet usage.

399. Par contre celui de *l'ocre* (tchoumane), avec lequel on s'enduit (tola) est fort répandu. On en applique déjà sur la peau des tout petits enfants. D'aucuns déclarent que ce n'est pas tant pour les rendre plus jolis que pour masquer les couches de crasse que leurs mères ont la paresse de leur enlever. Les nourrices, elles aussi, s'enduisent d'ocre. Mais c'est surtout l'affaire des jeunes filles à marier quand elles veulent attirer les regards par des reflets rutilants qui font valoir la blancheur de leurs yeux et la teinte noire de leurs cheveux.

Une jolie énigme le dit :

Chindzingeri poundjène ?... Banhwanyana tolan !..

(Que dit) le joli oiseau au cou de corail (qui joue) dans l'herbe ?
(Il dit :) Jeunes filles, enduisez-vous d'ocre ! (si vous voulez lui ressembler !)

400. Un autre ornement, très antique, ce sont les *bracelets*, soit les gros et lourds anneaux en cuivre nommés *masindana* qui

[1] Voir Introduction à la Grammaire ronga, page 16.



ORNEMENTS, CALEBASSES, POTERIES

1. Ceinture en fils de laiton, de cuivre et de fer. — 2. Mougangou. — 3. Tabatière.
4. Bourse en peau recouverte de perles. — 5. Calebasse recouverte de perles.
6 et 10. — Coques de sala pour conserver la graisse. — 7, 8 et 9. Calebasses diverses.
12. Écuelle en terre cuite. — 13. Cruche à bière. — 14. Petit vase, imitation européenne.

ressemblent beaucoup à ceux des lacustres, ayant comme eux une forme plutôt ovale et une ouverture pour les passer au poignet, — soit les bracelets modernes dits *bousenga* faits au moyen de fil de fer enroulé autour d'une bague de peau, soit encore les *mafowa*, formés de graines enfilées à des lanières et avec lesquels on fait plusieurs fois le tour des jambes. C'est un ornement de danse et de guerre. (Voir page 162.)

401. Les *perles* (nkarara) sont évidemment postérieures. Elles ont été introduites par les Blancs dès le XVIme siècle. A ce moment-là déjà, les Portugais visitaient régulièrement la baie de Delagoa et on peut admettre qu'ils échangeaient l'ivoire et l'or contre de la verroterie. Le verre exerçait une grande fascination sur les Noirs. Cet éclat, cette transparence leur plaisaient énormément. Un vieux chant s'est fait l'écho de ces transports naïfs :

E! bachabi! Batatana ba chabilé; ba bouya ba ni chintchirimana cha baloungôôôô!...

Hé! voici les acheteurs! Nos pères reviennent de leurs achats; ils rapportent avec eux les belles choses brillantes que vendent les Blancs!...

« Il y a peu d'années, une simple bouteille émerveillait les gens de l'intérieur », me disait Timoteo Mandlati, un Nkouna de Chilouvane.[1] A plus forte raison se sont-ils passionnés pour les perles. Ils leur donnent des noms spéciaux, selon leur couleur, leur grandeur et réussissent à en tirer un très joli parti. Le principal ornement que fabriquent les femmes (le travail des perles est essentiellement féminin) c'est le *mougangou* (nº 2) l'objet avec lequel on se fait la cour (ganguisa), une sorte de couronne de perles bleues avec chevrons rouges que les jeunes filles portent dans leurs cheveux quand elles veulent se faire belles! Il y en a de larges et de minces. Les perles sont passées dans des fils que l'on croise et que l'on noue à mesure, en sorte qu'il n'y a point de canevas préparé. De cette même manière on recouvre des calebasses (nº 5), des poches de peau (nº 4), des bouteilles, même des paniers. Il faut de la patience pour exécuter ces tra-

[1] Les Nkouna sont des Thonga qui habitaient au confluent de l'Olifant et du Limpopo. Une partie d'entre eux sont venus se fixer durant ce siècle dans le pays du Bokaha, au Transvaal, là où se trouve notre station de Chilouvane. Chilouvane était le père du chef actuel Mouhlaba, et Timoteo est son parent.

vaux. Plusieurs femmes s'y mettent à la fois et elles y deviennent fort habiles J'ai obtenu, à Lourenço Marques, deux grandes ceintures ainsi fabriquées, que possédait l'une des maîtresses femmes de la ville, Tondjana, devenue chrétienne sous le nom de Sara.

402. L'un des objets que le Ronga aime le mieux décorer de perles, c'est sa *tabatière* (ngoulana, nº 3), qui n'est pas seulement pour lui un moyen de satisfaire sa passion de priseur, mais l'un de ses ornements les plus précieux. Nous parlons ici non de la tabatière sculptée, mais de celle qui consiste en huit ou neuf graines évidées dans lesquelles on conserve la poudre « qui ranime les esprits animaux ». Chacune de ces graines (lesquelles proviennent d'un autre pays) se ferme au moyen d'un petit bout de roseau. Quand on marche, elles se heurtent les unes contre les autres en produisant une musique délicieuse! Et la première chose qu'un ami dira à son compagnon, lorsqu'il le rencontrera, c'est: « Folé ?... du tabac ?... » Avant de se rien raconter on se fera cadeau d'une prise. Le même acte de civilité est de rigueur avant de commencer une discussion. On ne fume pas le calumet de paix chez les Ba-Ronga, mais on saisit la tabatière aux multiples réservoirs qui pend sur la hanche, à la ceinture, tout ornée de perles. On extrait un peu de tabac, on l'offre à son adversaire. Il s'en administre une dose; on s'en administre soi-même autant, et la discussion s'ouvre sous d'heureux auspices! C'est là une aimable coutume. Les cœurs sont bien près de s'entendre... quand les nez ont fraternisé!

403. Pour conclure, constatons un progrès réel chez les Ba-Ronga, dans l'histoire du costume. Au *mbaya* primitif a succédé la ceinture des *madjiobo*. Les étoffes européennes ont été adoptées dès longtemps, ainsi que les perles; maintenant elles tendent à supplanter tout-à-fait les vêtements des premiers âges.

II. *L'Habitation.*

404. Dans le domaine de l'architecture, par contre, la tribu a conservé sans y rien changer la hutte des anciens temps. Il est vrai qu'il est plus facile d'enfiler une veste et un pantalon que de modifier son genre d'habitation. En outre, il faut reconnaître que la hutte ronga présente de nombreux avantages. C'est une demeure relativement aisée à construire, fraîche durant les journées brûlantes, imperméable à la saison des pluies et assez



Dessiné chez Mr Borel. Attinger sc.

1. Construction du toit d'une hutte. (Environs de Lourenço Marques.) — 2. Transport d'un toit. (Environs de Lourenço Marques.)
3. Groupe de huttes-greniers. (Pays de Mapoute.)

ingénieusement combinée. Telle est du moins la réflexion que nous avons souvent faite en en construisant une, l'été passé, dans l'un de nos villages du canton de Neuchâtel (Couvet).

405. Ce qu'on nomme *yindlou*, à proprement parler, c'est, avant tout, le *toit* de la hutte (lwango), car c'est le toit qui donne le plus de peine à fabriquer. Aussi, fait étrange et qui paraît être le rebours du bon sens, c'est par le toit qu'on commence la construction (kou yaka) de la maison.

L'architecte ronga (tout homme l'est pour sa propre hutte) réunit quelques centaines de perches bien droites (tinhoungou) de 3 à 5 centimètres de large et de 1 à 3 mètres de longueur. Il creuse dans la terre un trou d'un mètre et demi de largeur et de 40 centimètres de profondeur et il dispose ses perches en rond, la pointe en bas, au fond du trou, les faisant reposer sur des appuis de telle manière qu'elles forment un angle de 45 degrés avec le sol. (Voir la planche, page 217, figure du haut.) L'une de ces perches sera donc à peu près à angle droit avec celle qui se trouve vis-à-vis d'elle, et, toutes ensemble, elles formeront comme un vaste panier conique ayant la pointe dirigée en bas, reposant dans le creux dont nous avons parlé. Pour assujettir ensemble toutes ces perches, on les lie avec des branches pliées en forme de cercles (un peu comme les cercles d'un tonneau). Ces cercles (mabalelo) sont concentriques, très petits en bas à la pointe, s'élargissant à mesure que l'on s'élève dans la construction. Les espaces qui restaient entre les perches disposées les premières sont successivement comblés par des bâtons moins longs que l'on introduit entre elles au fur et à mesure que l'ouvrage avance, et l'architecte finit par obtenir une sorte d'immense chapeau pointu, reposant sur son sommet, toutes les branches qui le constituent étant solidement liées les unes aux autres par des lanières d'écorce très résistantes (bololo). Il n'y aura qu'à retourner ce cône (voir figure du milieu) et le mettre sur un mur pour obtenir la hutte typique des Ba-Ronga.

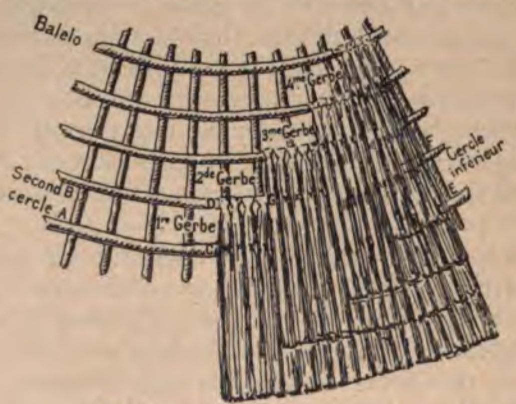
406. Ce *mur* est construit au moyen de pieux de 1 mètre à 1m20, plantés de distance en distance sur une circonférence de cercle que l'architecte trace dans le sable avec un instinct admirable. D'un pieu à l'autre, à 30 centimètres au-dessus du sol, il fixe deux branches flexibles (mabalelo) qui font tout le tour de la muraille, l'une en dedans, l'autre en dehors des pieux. Il enfile des roseaux de la même hauteur que les pieux dans l'espace

compris entre ces deux branches : voilà sa muraille debout. Il ne reste plus qu'à attacher ces roseaux à ces deux branches au moyen d'un lien qui passe alternativement au-dessus et au-dessous d'elles. La même opération est répétée à mi-hauteur de la muraille (60 centimètres au-dessus du sol) et aux trois quarts de sa hauteur (90 centimètres). Le mur est prêt à recevoir son vaste chapeau conique qui s'y appliquera à la perfection : un cône sur un cylindre !

407. *La mise en place du toit* (kou tlakoula yindlou) à laquelle on va procéder, est une œuvre qui requiert un vrai déploiement de force musculaire. L'on convoque tous les hommes du village ; leurs bras vigoureux soulèvent le monumental panier et le posent triomphalement sur la muraille. On leur donne de la bière à boire. C'est une fête qui équivaut à celle du petit sapin enrubanné que célèbrent nos charpentiers lorsqu'ils ont achevé leur toiture.

408. Il s'agit ensuite de *recouvrir le toit* (foulela) du chaume (byanyi) qui le rendra imperméable aux pluies diluviennes d'octobre ou de janvier. C'est ici qu'une certaine ingéniosité de combinaison va se révéler. Le Ronga arrache dans les dépressions, au bord des lacs, une sorte d'herbe très large (louhlwa), qui atteint 50 à 60 centimètres de hauteur. Il la répartit en petits bouquets qu'il pose sur le sol et attache les uns aux autres avec un nœud spécial de sa ficelle d'écorce. Ces bouquets se trouvent donc réunis par une couture distante de 15 centimètres environ des racines des herbes. Le résultat de ce travail, c'est une belle gerbe composée de centaines de bouquets contigus. On peut enrouler cette gerbe comme une natte. L'ouvrier la charge sur son épaule et va la poser sur le toit. Il la déroule tout autour et la fixe à la branche (balelo) qui forme le cercle le plus extérieur au bas du cône. Dans une grosse aiguille de bois, on enfile un long bout de lanière et l'on perce la gerbe du dehors en passant au-dessus de la couture qui réunit les bouquets. Un compagnon de travail, qui est à l'intérieur de la hutte, attrape l'aiguille et perce à son tour l'herbe du dedans, prenant bien soin de sortir sa monumentale aiguille au-dessous de la couture ; les deux couvreurs continuent ainsi à coudre la gerbe à la base du toit, avec de gros points mais de façon à ce que leur lien assujettisse bien la couture elle-même au cercle inférieur du toit. Lorsqu'on a atteint l'extrémité de ce cercle, revenant ainsi au point de dé-

part et dotant la hutte d'une première ceinture d'herbe, on apporte une gerbe nouvelle et nos architectes se mettent à la coudre au cercle qui se trouve au-dessus. Or, il y a correspondance entre l'écartement des deux cercles (A B) et la longueur des herbes, depuis la couture aux racines (CD), c'est-à-dire que, si les deux cercles concentriques sont distants de 12 centimètres, par exemple, la distance de la couture aux racines est de 15 centimètres. Qu'en résulte-t-il ? Les racines de la gerbe fixée au cercle inférieur (A E) recouvrent le second cercle (BF) et même le dépassent un peu. La nouvelle gerbe que l'on coudra sur ce second cercle recouvrira donc la première : elle sera imbriquée de telle façon que la couture de la seconde correspondra à peu près aux racines de la première ; il y aura donc, sur le second cercle, double épaisseur d'herbe (en G) sur tout le pourtour de la hutte. Comme la « louhlwa » a 60 centimètres de longueur, la troisième gerbe et la quatrième recouvriront encore ce second cercle. L'épaisseur d'herbe obtenue sur ce point sera donc quadruple et il en sera de même partout. Aussi un toit bien construit est-il parfaitement étanche.



DISPOSITION DES GERBES SUR LE TOIT

409. Plus on monte et plus le travail est encourageant, car les tours deviennent plus petits et l'on aboutit enfin, plus vite qu'on ne s'y attendait, au sommet. L'extrémité du cône est surmontée d'une *couronne* circulaire (chihloungoua) d'herbe tressée avec soin : l'architecte a voulu sans doute deux choses en la plaçant là-haut : d'abord elle doit empêcher la pluie de s'introduire par le sommet ; puis cette couronne opulente, bien plantée, donne à la hutte un caractère de fini, de richesse, de beauté qu'elle n'aurait certes pas si elle se terminait vulgairement en pointe. C'est, sans doute, parce que la couronne est la

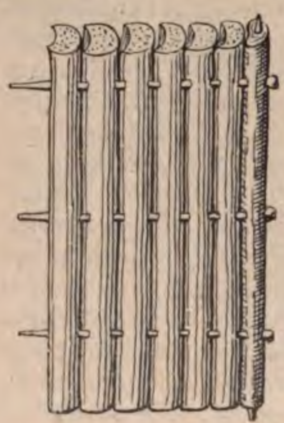
gloire de la maison qu'on l'enlève dès que le propriétaire est mort!

410. Il nous reste encore à accomplir deux opérations pour avoir terminé notre construction : le plâtrage (bama) et la fabrication de la porte. — Mais on peut travailler aux deux à la fois par la bonne raison que le plâtrage est l'œuvre des femmes et la pose de la porte celle du mari!

Accompagnée des autres habitantes du village, la future maîtresse de la hutte part pour le marais y ramasser de l'argile noire (bompfi). Si le trajet est trop long, l'on se contente d'aller creuser dans une termitière (rouka) sur la colline. Les terribles fourmis qui détruisent tout, ont réuni pour leur demeure de grandes provisions de terre dure qui contraste avec le sable des environs. (Peut-être n'est-ce que du sable transformé au moyen de la sécrétion acide produite par les termites?) Le chirondo, panier conique que les femmes portent sur la tête, leur servira à transporter les morceaux d'argile rouge ou noire et, avec le même objet, elles iront chercher au kraal des bestiaux du fumier bien frais qu'elles mélangeront à la terre dans la nouvelle hutte elle-même en versant de l'eau sur le tout. Elles pilent de leurs pieds cette boue peu ragoûtante et, avec ce mortier à demi liquide, se mettent à *plâtrer la muraille*, à l'intérieur, introduisant la terre entre les roseaux, l'étendant avec le plat de la main jusqu'à ce qu'elle forme une couche bien lisse tout autour. Aucun rayon lumineux n'entre plus dans la hutte sauf par les petits espaces libres que l'on voit par-ci, par-là, entre le toit et le haut du mur. L'air continuera à circuler par ces soupiraux qui n'étaient d'ailleurs pas prévus dans le plan de la hutte. Le reste de l'argile fournit un plancher dur bien uni que l'on recouvrira de temps en temps d'une couche nouvelle de plâtre noir (§ 202).

411. Quant à la porte (chipfalo), les Ba-Ronga des environs de Rikatla la font généralement en bois de palmier-mémalé (Rufia rafia ? Voir page 184). Ils coupent une ou deux des feuilles gigantesques de cet arbre qui croit dans les marais. La feuille elle-même est composée d'une grosse nervure centrale portant des folioles étroites des deux côtés. On tranche ces dernières et la nervure reste: sorte de longue gaule de 10, 12, 15 mètres, large de 10-15 centimètres à la base et devenant toujours plus mince jusqu'à l'extrémité, convexe d'un côté, concave de l'autre. Une fois sèche, cette perche devient grise. L'intérieur consiste en

une moelle à longues fibres, d'une légèreté extraordinaire, tandis que l'écorce extérieure est très mince, dure et brillante, comme si elle avait été vernie au copal. On ne saurait imaginer un bois plus léger. Confortablement établi sous les ombrages de la place, notre menuisier coupe la nervure en un certain nombre de morceaux de la longueur voulue ($1^{m}20$ environ, mesure de la hauteur de la muraille). Cela n'est pas difficile. Il suffit d'entailler l'écorce tout autour et le couteau pénètre dans la moelle centrale comme dans du beurre! Ces tronçons sont alors percés à trois endroits, disons à 30, 60, 90 centimètres de leur hauteur, d'avant en arrière; trois solides bâtons sont passés perpendiculairement à travers ces trous et assujettissent les morceaux de palmier les uns aux autres: voilà la porte obtenue. Ces trois bâtons transversaux sont fixés, à leurs extrémités, dans une perche qui formera le montant extérieur de la porte et dont les deux bouts sont taillés de manière à servir de pivots. Le seuil consiste en une pièce de bois placée horizontalement dans la terre, à l'entrée, et munie en dehors d'un rebord qui empêche d'ouvrir la porte à l'extérieur. Elle ne doit s'ouvrir qu'en dedans, sans doute pour que l'on puisse s'asseoir comme un obstacle devant elle et empêcher plus facilement les intrus de pénétrer dans l'habitation. La plupart des huttes possèdent un système de cadenas qui permet de les fermer à clef. Naturellement ces cadenas sont d'origine européenne. Au reste, ces portes de palmier ne se rencontrent que dans les districts où croissent les « mémalé ».



PORTE EN BOIS DE PALMIER

412. Sur le sommet de la hutte, on plante, dans la couronne de paille, des petits bâtons qui ajoutent certainement au pittoresque de ces constructions. C'est, paraît-il, pour empêcher les volailles d'aller s'y percher et surtout pour n'avoir pas, durant la nuit, la visite des chouettes (mankoungounou) et autres oiseaux nocturnes qui pourraient se poser sur la hutte et terrifier les habitants par leurs cris lugubres.

413. Mentionnons encore un des avantages de la hutte ronga. Les perches et les cercles du toit laissent entre eux des interstices de quelques centimètres carrés recouverts d'herbe, quand le chaume est en place Or on enfile tout ce qu'on veut dans ces loges : des épis de sorgho ou de millet que l'on veut conserver comme semens, les bâtons, les cuillers et les couteaux. Pour suspendre les paniers, il n'y a qu'à passer la ficelle avec laquelle on les porte en bandoulière au bout de la cuiller qui dépasse. Quand on entre dans une hutte, on trouve un vrai musée fixé au toit. Celui-ci sert donc aussi d'armoire !

414. La hutte des Ba-Ronga formée d'une muraille et d'un toit distinct est bien supérieure à celle des Zoulou qui ressemble à une ruche d'abeilles et consiste uniquement en un toit à demi sphérique. Notre tribu sait aussi construire des abris de ce genre, mais ils sont en général très petits (1 $^1/_2$ mètre de diamètre) et servent de refuge aux gamins qui gardent les chèvres. On les appelle « mitchonga ». Les Ba-Ngoni ont adopté le mode de bâtir des Thonga de la plaine et Goungounyane s'était construit d'immenses huttes coniques mais dont l'ouverture était plus petite encore que celles des Ba-Ronga. Pour y entrer, il fallait ramper ou tout au moins marcher à quatre pattes.

Nous ne revenons pas sur les *chitlantu*, greniers de diverses grandeurs construits pour serrer le maïs et autres produits des champs. Il en a été souvent question. La figure du bas de la planche, page 217, en représente une lignée d'après une photographie prise par M. Loze au pays de Mapoute, aux confins du Souaziland.

III. *Les Ustensiles.*

415. La nature, qui fournit aux Ba-Ronga des peaux de bêtes pour leurs vêtements et des perches, des roseaux, de l'herbe et des écorces fibreuses pour leurs habitations, a fait croître aussi dans leur pays plusieurs arbres fort utiles dont ils ont su tirer un excellent parti. Le plus précieux, c'est le *palmier-nala*, employé pour la plupart des objets de vannerie ; puis c'est le *nkouchlou* dont le bois se prête fort bien à la sculpture. Elle a aussi déposé, par-ci par-là, dans leurs plaines, des couches d'argile de plus ou moins bonne qualité qui leur servent à la fabrication des poteries. Commençons par celles-ci.

1° Poterie.

416. La meilleure argile (woumba) des environs de Lourenço Marques se trouve à *Chibindji*, district voisin de Morakouène et les gens de cet endroit (ce sont ceux qui s'abstiennent de manger le foie des animaux) sont les potiers qui fournissent tout le pays. Mais il ne faut pas parler de potiers. Il n'y a que des *potières* chez les Ba-Ronga. La fabrication des marmites est, en effet, essentiellement du ressort des femmes. Est-ce parce que les ustensiles de terre sont employés surtout pour la cuisine, domaine réservé incontestablement à l'activité féminine? Probablement. En tout cas la coutume le veut ainsi.

417. Supposons donc une mère de famille qui veut renouveler ou compléter sa provision de pots, grands et petits. Elle part pour le marais, ramasse dans le creux bien connu une motte de terre glaise et revient au village, en la portant sur sa tête. Personne ne la salue au retour. On fait semblant de ne pas la voir. Pourquoi cela? Sans doute pour ne pas porter malheur à sa fabrication! Elle-même enterre sa motte au pied d'un arbre pour qu'elle demeure humide et elle l'extrait de cette cachette le jour où elle a décidé de commencer son travail.

Voici comment elle procède: elle met un vieux tesson de marmite brisée dans un mortier, le pile jusqu'à ce qu'il soit réduit en petits morceaux de la grosseur des grains de maïs. La potière mêle ces morceaux à son argile, y ajoute de l'eau, du sable, pétrit le tout jusqu'à ce qu'elle ait obtenu une boule bien molle. Elle y fait un trou, une large ouverture, l'agrandit, excavant de plus en plus sa boule en lui donnant peu à peu la forme voulue. Nous avons déjà insisté sur l'habileté des Noirs à tracer sur le sol des circonférences de cercle. Le même instinct leur permet de modeler des sphères parfaites. On est étonné de voir la belle régularité de ces marmites et de ces pots fabriqués sans tour, sans aucun instrument de précision. L'amphore encore molle, humide, est mise à part. C'est le moment où on l'ornemente de dessins très simples, généralement de forme triangulaire. Puis l'industrieuse fabricante la laisse sécher quelques heures. Mais elle a soin d'en recouvrir l'orifice au moyen d'une planchette qui empêchera le vent de déformer l'ustensile. Dès qu'on osera la soulever sans danger, elle la retournera, en aplanira le fond (tchakou) qui se durcira à son tour et elle

remisera sa marmite dans une hutte où la dessication se terminera à l'ombre. Le jour de la cuisson étant arrivé, elle creusera quelque peu dans le sable et disposera les poteries en les entourant d'un tas de petit bois ou de mœlle de palmier. Elle y mettra le feu, entretiendra le brasier et, lorsqu'elle estime que l'opération est terminée, elle laissera refroidir (hola) ses marmites bien roussies. Cela fait, elle ira regarder le résultat de son travail. C'est le moment psychologique! Combien auront sauté, combien auront supporté l'épreuve? On casse les fendues, on conserve les entières et il ne reste plus qu'à les peindre avec une couleur brune, brillante, obtenue en cuisant les écorces de palétuvier (chitaka) et de « nkagne ».

418. Tels sont les moyens primitifs employés pour la fabrication de toutes les poteries indigènes: La marmite pour cuire s'appelle *nhlambeto*. Elle est passablement évasée. Il en existe de petites, voire même de minuscules, dites « psihlembetuana ». La cruche pour conserver la bière (khouana, planche des ornements, page 214, nº 13) est de la même grandeur que la marmite. Elle s'en distingue par son col plus droit. Mais on en fabrique aussi de monumentales, vraies amphores (tichotcho, matchounga) qui réussissent rarement et qui, pour cette raison, se vendent jusqu'à dix shelling la pièce. Elles peuvent avoir 50 ou 60 centimètres de hauteur. Une marmite ordinaire ne vaut que six pence. Les écuelles ou grandes assiettes se nomment « mimbenga » (nº 12).[1]

L'argile de Chibindji sert même à fabriquer *des pipes* très courtes (chipana) d'une jolie forme que je suppose être une imitation des brûlots européens. La coutume de fumer le tabac elle-même parait n'être pas indigène. Dans l'intérieur, on voit très rarement des gens ayant la pipe à la bouche, le tabac étant employé uniquement pour priser. Les seuls fumeurs du pays sont les vieilles femmes de Lourenço Marques et les jeunes dandys qui veulent imiter les Bœrs du Transvaal!

2º Vannerie.

419. Le palmier-nala, celui dont la sève fournit aux ivrognes de Nouamba leur fameux « bosoura », est un arbre fort précieux

[1] Le numéro 11 de la planche, page 214, est un petit vase modelé par une jeune indigène infirme de Natal (station d'Inanda).

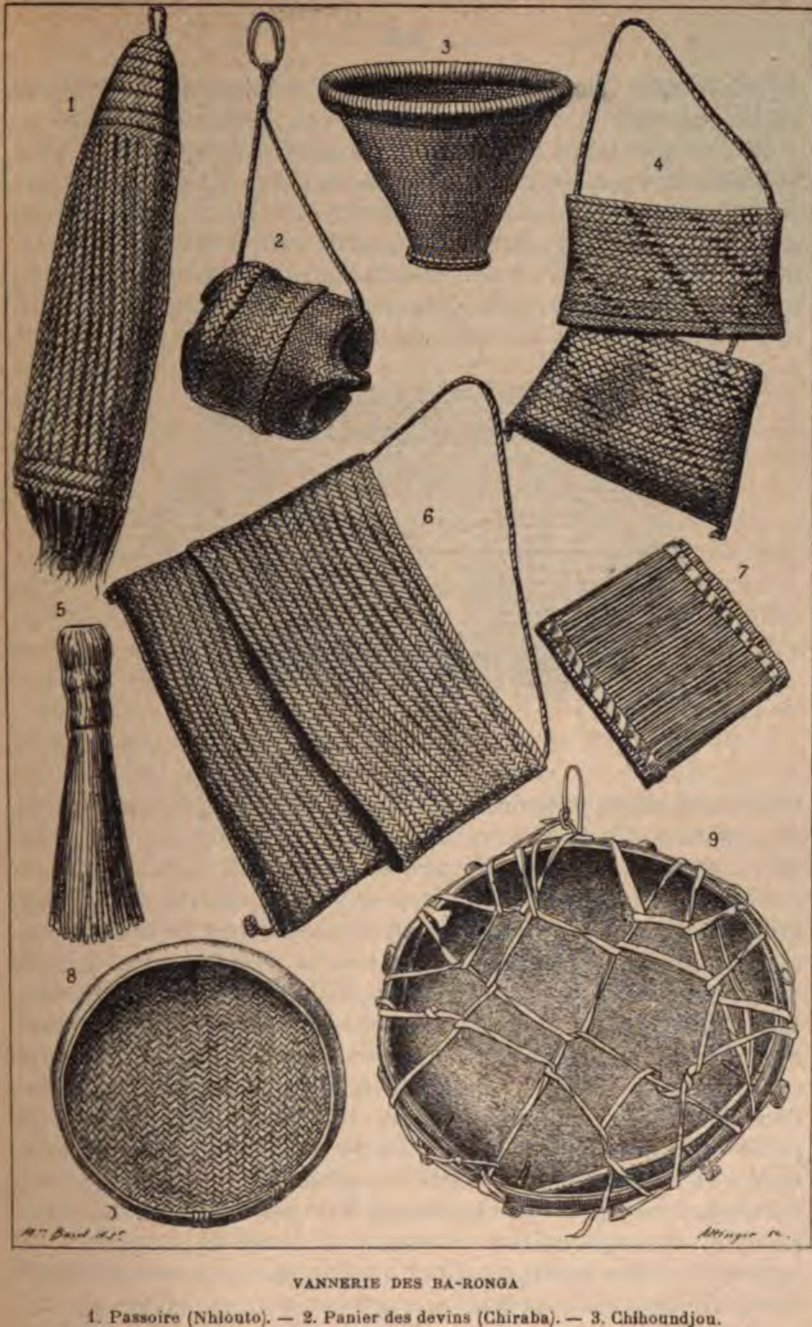
aux Ba-Ronga. C'est avec ses feuilles, en effet, qu'on fabrique la plupart des paniers en usage dans cette tribu. Le vannier va cueillir les plus belles palmes. Ce ne sont pas, comme chez le *mémalé*, des folioles opposées croissant les unes vis-à-vis des autres sur une nervure centrale. Les *milala* (pluriel de nala) sont de vraies palmes, composées de folioles de 2 à 3 centimètres de large rayonnant tout autour d'un centre commun, porté lui-même au bout d'un long pédoncule. On les trouve dans les fourrés à Maçana, au Tembé, dans le Nouamba, parfois en grand nombre.

420. De retour chez lui, le vannier (ici nous employons le masculin, car la fabrication des paniers est du ressort exclusif des hommes) les étend au soleil après avoir préalablement séparé (hangela) quelque peu les unes des autres les folioles de la palme. En séchant, elles prennent une couleur gris clair, un beau luisant de copal. Le vannier les suspend alors dans sa hutte où elles seront à l'abri de la rosée, prêtes à être employées.

Lorsqu'il veut se mettre à l'ouvrage, il arrache (phatloula) les folioles du pédoncule qui les porte, et, avec un poinçon, il les fend longitudinalement en lanières ou pailles de 2 à 4 millimètres de largeur, mettant à part les côtes des feuilles (tinhlamalala), légères baguettes qui ont aussi leur usage spécial.

Les vanniers ronga aiment beaucoup à décorer leurs paniers de dessins noirs. Ces triangles, ces carrés foncés ne sont pas coloriés après coup. Ils proviennent de ce que l'artiste a entrelacé, à certains endroits, les lanières foncées avec des lanières claires. Voici comment il s'y prend pour vernir une partie de ses pailles : il les trempe dans la boue noire (ntchaka) du marais, les y laisse deux semaines et les met sécher ; ensuite de cette exposition à la boue, elles ont pris une couleur brun roussâtre. Le vannier la renforce au moyen d'une seconde opération : il cueille des feuilles à un arbuste dit « mpsaboutimou », en met au fond d'une marmite, dispose au-dessus une couronne de « milala » bruns, continue à introduire successivement une couche de feuilles et une couche de pailles jusqu'au haut de l'ustensile. Il y verse de l'eau, fait bouillir le tout : bientôt les lanières seront tout à fait noires et brillantes. Encore un peu d'herbe arrachée dans la dépression, au bord du lac, et séchée, elle aussi, et tout est prêt. Le vannier peut commencer son œuvre.

On trouvera à la planche ci-contre les principaux spécimens de son art : formes stéréotypées qu'on se transmet de génération

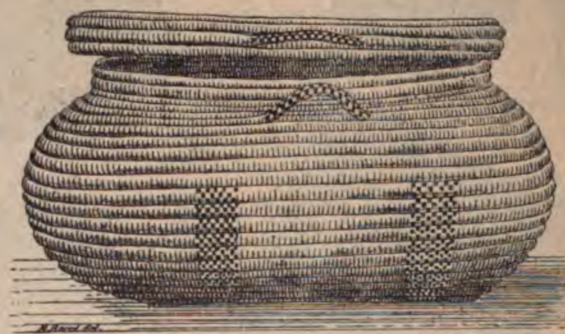


VANNERIE DES BA-RONGA

1. Passoire (Nhlouto). — 2. Panier des devins (Chiraba). — 3. Chihoundjou.
4 et 6. Besaces (Houama). — 5. Balai (Mpsayelo). — 7. Crécelle. — 8. Van (Lihlelo).
9. Tambour des exorcistes (Dandana).

en génération, sans doute dès les temps préhistoriques, et qui se nomment : ngoula, houama, chihoundjou, lihlelo et nhlouto.

421. Le *ngoula* est de beaucoup le plus distingué et le plus précieux des paniers des Ba-Ronga. Aussi sa fabrication exige-t-elle un travail continu de plusieurs jours, sinon de plusieurs semaines. Mais le résultat est digne de l'effort. J'en ai rapporté de diverses grandeurs. Celui qui est figuré ci-dessous est ovale et mesure 187 centimètres de circonférence. Mais il en est de beaucoup plus grands, sphériques ou de forme ovoïde. Voici com-



PANIER NGOULA

ment on confectionne ou, selon l'expression indigène, comment on « perce » (tlhaba) le ngoula : le vannier prend son herbe sèche, en fait une tresse qu'il allonge au fur et à mesure. Autour de cette tresse, il passe et repasse sa paille de feuille de palmier qui entoure l'herbe, la cachant entièrement sous les tours d'une spire continue. Il se forme ainsi un boyau cylindrique d'environ un centimètre de largeur que l'on replie bientôt contre lui-même. Le vannier obtient ainsi comme un centre de paillasson auquel il ajoute plusieurs cercles concentriques ; les tours extérieurs sont fixés aux intérieurs de la façon suivante : avec le poinçon, l'ouvrier perce le tour intérieur, introduit dans le trou la paille du tour extérieur et ainsi les deux cercles sont solidement reliés. De là l'expression : « tlhaba ngoula ». Le fond est bientôt terminé, il ne diffère pas beaucoup d'un paillasson quelconque. Le vannier se met alors à construire la paroi du « ngoula » au moyen de tours superposés, donnant au panier une forme bombée, bien arrondie. Après quoi, il relève ses tours et confectionne

l'ouverture, l'orifice de son chef-d'œuvre. Le couvercle, tressé de la même manière, devra correspondre exactement au bord supérieur du panier. Il faudra même qu'il force un peu : la fermeture sera d'autant plus parfaite. Au haut du panier comme au couvercle, l'ouvrier a soigneusement tressé quatre empoignes ou anses qui se correspondent deux par deux, celles du panier regardant en haut, celles du couvercle en bas, de manière à se rencontrer. Deux boucles seront passées d'une anse à l'autre, et ces roulettes, tressées elles aussi, constitueront une charnière simple, mais solide, autour de laquelle le couvercle pourra évoluer sans jamais se séparer du panier auquel il est désormais atttenant. Un *ngoula* bien fait est imperméable et on n'y voit pas le moindre interstice. Je crois même qu'il pourrait tenir l'eau. C'est assurément une œuvre d'art.

Le « ngoula », c'est la caisse d'épargne, la banque de l'indigène. Il y serre ses richesses : les meilleurs grains de maïs ou les pistaches les mieux venues qui serviront de semens à la prochaine saison des pluies, les étoffes que les femmes revêtiront les jours de fête, etc. Le monumental panier repose sur une sorte de table basse (bouhiri) construite à son intention au fond de la hutte.

422. Si le « ngoula » trône dans la maison et n'en sort jamais, le *houama,* par contre, c'est la besace du voyageur. C'est une sacoche carrée de pailles de palmier tressées. (Voir planche de la vannerie nos 4 et 6). Le couvercle est à peu près aussi grand que le panier lui-même, et, pour qu'il ne se perde jamais, (car on l'égarerait facilement en voyage), il est passé dans la ficelle qui sert à porter le « houama » en bandoulière. On peut donc ouvrir le *houama*, en glissant le couvercle tout le long de la ficelle, mais il ne se démonte jamais entièrement.

Il en existe de différentes grandeurs, les uns plus ornementés que les autres. On en rencontre aussi une variété ronde que savait fabriquer entre autres un certain vannier de Masana. Il faisait trois ou quatre cornes à son houama qui prenait alors une forme cylindrique et avait l'avantage de rester debout quand on le posait. Ce panier-là se nomme *chiraba* (no 2). C'est celui des sorciers qui y mettent leurs médecines et leurs osselets.

423. La troisième forme classique de la vannerie ronga (voir no 3), c'est le *chihoundjou,* le panier conique que les femmes emploient pour le transport du maïs, de l'argile et du fumier. (Il n'est pas très certain qu'entre ces trois opérations elles lavent

le chihoundjou.) On le tresse à peu près de la même manière que le toit d'une hutte, la pointe en bas; des côtes de folioles de palmier remplacent les perches. C'est, comme nous l'avons vu, l'attribut des femmes par excellence et elles en garnissent volontiers le rebord avec des perles. Elles portent fort habilement ce panier en équilibre sur leurs têtes. Jamais je n'en ai vu une seule, petite ou grande, laisser tomber son « chihoundjou ». Quand il est vide, on le tourne de l'autre côté et le voilà transformé en chapeau. Rien de plus gracieux que de voir les jeunes filles partir pour leurs champs, avec leurs paniers coniques bien d'aplomb sur leur tignasse. Et, lorsqu'elles sont en voyage et qu'elles arrivent dans un village d'amis, se tenant bien droites, jetant leurs regards de ci de là sans baisser ni tourner la tête, leurs compagnes s'élancent à leur rencontre et saisissent leurs « chihoundjou » pour les poser à terre, dans un petit trou que l'on se hâte de creuser dans le sable. C'est là le premier devoir de l'hospitalité entre femmes!

424. Le *lihlelo* (nº 8) est l'instrument dont les cuisinières se servent pour vanner le maïs. Les feuilles de palmier n'étant pas assez résistantes pour cela, on fabrique le « lihlelo » au moyen des racines d'un arbre dit noukanhlelo (une sorte de mimosa) et on l'enduit de ce vernis rouge-brun obtenu au moyen des écorces de palétuviers. C'est avec le « lihlelo », ou plutôt avec le *ndjéouane* (forme réduite du même panier) que les ménagères vont cueillir les petits concombres sauvages et les herbes diverses qui constituent leur repas supplémentaire de midi.

Les Ba-Ronga ont encore deux ou trois autres espèces de paniers moins répandus : le *nhalaba*, sorte de sac tressé où l'on met le poisson, le *ntchaba*, etc.

425. Un autre objet que l'on prendrait à première vue pour un panier, mais qui sert à un tout autre usage, c'est le *nhlouto*, la passoire dont on trouvera aussi la représentation, page 227, nº 1. Cette passoire, de forme inédite, est une sorte de longue poche tressée dans laquelle on verse la bière de maïs. Les particules en suspension dans cette boisson s'accrochent aux pailles qui dépassent au sommet de la passoire ou s'accumulent au fond, tandis que le liquide filtre à travers les interstices du tissu. On peut même serrer la bouillie plus ou moins solide qui reste dans la poche pour en extraire toute la bière. Cette opération a pour effet de rendre cette boisson beaucoup plus alcoolique.

426. L'art du vannier n'est point vulgaire. Apanage des hommes, il est pratiqué par certaines familles, dans certains villages où on se le transmet de père en fils. Les enfants qui ont du goût pour ce genre de travaux s'en font enseigner les procédés par leurs parents. Mais jamais on ne force un jeune homme à apprendre le métier de vannier. Il faut que son *cœur* (mbilou) l'y pousse! Chez les primitifs, l'art demeure toujours une affaire de génie individuel. Il ne devient jamais une exploitation mécanique comme dans les fabriques du monde civilisé. C'est pourquoi il conserve un caractère de sincérité, de naturel et de beauté qu'on ne retrouve pas toujours dans les produits de l'industrie européenne du XIXme siècle!

Aux environs de Lourenço Marques, dans notre annexe de Masane, vit une famille renommée pour ses *ngoula*. C'est celle de Toumbène. L'un des fils a hérité du talent du père. Il est actuellement évangéliste dans notre mission. On recourait à lui, lorsqu'il n'était encore qu'un jeune garçon, pour réparer les vieux paniers et les *tihlelo* percés. Il était d'une complaisance à toute épreuve.

427. Si la fabrication des paniers est le fait de certaines familles qui en conservent plus ou moins le monopole, la confection des *nattes* (tinkoukou) est beaucoup plus répandue. Nombreux sont les hommes qui savent « tlhaba likoukou, percer une natte. » Pour cela, les Ba-Ronga réunissent une quantité de joncs solides, longs d'au moins un mètre (il en croit par myriades dans leurs plaines); ils les percent à plusieurs places et passent des ficelles à travers les trous. Un tissu de ficelle courra des deux côtés de la natte, dans les bords, pour l'empêcher de se défaire. Neuves, ces nattes sont d'une belle couleur dorée. Chaque indigène possède la sienne sur laquelle il dort, enveloppé dans sa couverture. La fumée des huttes les a bientôt brunies.

428. La *ficelle* nécessaire à la fabrication des nattes est obtenue de la manière suivante. Les feuilles du palmier-nala sont cueillies très jeunes, très tendres (nchounya). On passe un couteau sur toute la longueur de ces folioles afin d'enlever la substance verte, charnue qui les recouvre: il ne reste que le parenchyme, composé de fibres très légères, mais résistantes (nkouhoua). Le vannier pose deux petits paquets de ces fibres sur sa cuisse et, avec le plat de la main, il les fait rouler l'un sur l'autre (nkouampa), les tordant ensemble, les unissant, les

entrelaçant. Puis il ajoute continuellement de nouveaux bouts et fabrique ainsi une ficelle (bokouhoua) aussi longue et aussi forte qu'il la désire

429. Voici les expressions techniques employées pour les différents ouvrages de vannerie.

On *louka* (tresse) les ntchaba, les chihoundjou, les lihlelo, les ndjéouana, les houama, les nhalaba, les matchala (étendoirs), les chitlanta (huttes-greniers).

On *tlhaba* (perce) les ngoula et les likoukou.

On *bétcha* (attache) les petits balais (mpsayelo, n° 5) et les murs de roseaux (khoumbi).

On *bangela* (fabrique) les bounana, sortes de hamacs en « milala » tressés que l'on suspend aux arbres et où l'on va dormir parfois, en été, pour échapper aux moustiques qui remplissent les maisons.

On *rounga* (coud) les bateaux (mabyatcho). Les anciennes embarcations des indigènes, celles qu'ils construisaient avant d'avoir des clous, des marteaux, des scies, étaient en effet composées de pièces de bois assujetties ensemble au moyen de liens. On voit encore quelques-unes de ces pirogues antiques à Mapoute. Aux environs de Lourenço Marques les barques des indigènes sont faites d'après le modèle des bateaux européens. Les pêcheurs coupent des branches fourchues avec lesquelles ils font la carcasse de leurs embarcations et contre lesquelles ils clouent des planches. Ils deviennent joliment habiles à ce travail. L'un d'eux, Sam Matlombé, surnommé le roi de la baie, est particulièrement expert dans cet art.

Les bateaux cousus d'autrefois pourraient être appelés œuvres de vannerie. Ceux d'aujourd'hui appartiennent décidément à un autre genre d'industrie. Ils nous fournissent donc une transition toute naturelle entre la vannerie et les travaux sur bois.

3° Sculpture.

430. C'est, comme nous l'avons vu, le *nkouchlou* qu'emploient les indigènes de ces contrées pour leurs travaux sculptés. Si le nom de cet arbre est fort dur à prononcer, son bois est d'autant plus tendre et il a l'avantage de ne pas se fendre facilement en séchant. Si la nature ne leur avait fourni cet excellent arbre, qui sait si les Ba-Ronga auraient jamais songé à fabriquer les...



SCULPTURES DES BA-RONGA

1. Cuiller (Nkombe). — 2. Poche (Ntcheko). — 3. Canne sculptée, — 4. Cuiller décorée.
5. Poche faite avec une noix de coco (Inhambane). — 6. Gobelet (Ndelo). — 7. Figurine de femme avec son « chihoundjou ». — 8. Oreiller de bois (Chidamo).
9. Tabatière d'ébène sculptée (Ngoulana).

objets d'art que nous représentons dans les figures ci-jointes!

431. Cependant, avant de songer à l'art, ils ont commencé par tailler (batla) avec leurs petits couteaux des objets d'usage courant : les *cuillers* (nkombé), par exemple (voir planche de la sculpture nº 1) dont il y a plusieurs numéros : la grande qui sert à partager la potée de maïs entre tous les ayants droit et la petite, avec laquelle on mange lorsqu'on a les mains souillées. J'en ai même trouvé une très joliment sculptée avec une sorte de roue ou de spirale à l'extrémité du manche (nº 4). Au reste toutes, même les plus simples, sont ornementées de dessins noirs obtenus en brûlant le bois avec un fer rouge. Pour la bière, on se sert de *puisoirs* d'une seule pièce que l'on décore volontiers avec de grands triangles noirs (voir nº 2). A Inhambane et à Quilimane, les indigènes s'en font avec des noix de coco sur lesquelles ils gravent des figures géométriques curieuses (nº 5). Les *gobelets* (ndélo) ont généralement une anse (nº 6). J'ai aussi vu de splendides *plats* (mbaka) sculptés. N'oublions pas les *mortiers* (tchouri) pour lesquels on se sert plutôt de l'acajou (hlampfouta, sorte de Connarus) et les pilons (mousi).

432. Nous retrouvons le même système de décoration dans les *calebasses* qui servent de bouteilles aux indigènes. (Voir planche des ornements, p. 214, nºˢ 8 et 9.) On sait que la calebasse est une sorte de courge composée de deux sphères d'inégale grosseur avec un étranglement au milieu. Par un ingénieux système d'appui qu'ils placent sous la courge durant sa croissance, les natifs réussissent à transformer la sphère supérieure en un cou allongé et renflé à son extrémité. Au reste, il existe une grande variété de calebasses. Certaines d'entre elles, plus petites, pourvues de côtes, servent à puiser le *bokagne* dans les amphores (nº 7). On les conserve avec soin pour cet usage! D'autres sont tout simplement des coques de *sala* que l'on a taillées de manière à y pratiquer un large orifice (nºˢ 6 et 10). Une pièce circulaire, prise à un autre sala, tient lieu de couvercle et on la fixe au moyen d'une ficelle qui vient du fond de la calebasse et passe au milieu du couvercle. Si on la noue au-dessus de celui-ci, le pot de saindoux sera fermé. Nous appelons ainsi cette sorte de calebasse, car c'est dans ces boules que l'on conserve la graisse de « tihouchlou » dont nous avons parlé. On voit ces pots suspendus aux toits des huttes, se balançant et se couvrant de fumée jusqu'à en devenir tout bruns! Au reste, les jeunes gens s'amusent

aussi à les décorer en taillant des dessins dans l'écorce de ces fruits.

433. La préoccupation artistique est plus frappante encore dans la *tabatière* sculptée en bois d'ébène que portent volontiers les chefs; (celle qui est représentée, n° 9, me vient de Mavabaze, homme important du pays de Khocène). On la retrouve surtout dans les *oreillers* étranges sur lesquels les Ba-Ronga reposent leur tête durant la nuit. Contemplons cet objet (n° 8) avec respect! C'est probablement sur des oreillers de ce genre que l'humanité primitive tout entière a rêvé! On les retrouve figurés sur les monuments égyptiens, à côté ou au-dessus de couches princières. Dans les stations lacustres aussi, on a exhumé des objets de pierre qui ont la même forme et qui servirent sans doute au même usage. Les Bantou ont conservé à travers les siècles ce meuble des origines. Le spécimen représenté ici a été acheté à un jeune homme, un voyageur, sur le chemin. On y voit encore les griffes d'oiseaux, les perles et autres objets que le possesseur de cet oreiller avait attachées tout autour, sans doute comme trophées de chasse. Il avait l'avantage de dormir littéralement sur ses lauriers et pensait naïvement qu'ils lui porteraient bonheur durant son sommeil.

434. Les sculpteurs ronga ont même osé s'attaquer à la *figure humaine* et le résultat de leur audacieuse entreprise, tout grotesque qu'il soit, ne manque pas d'originalité, ni même d'un certain style que l'on retrouve dans toutes leurs statuettes. Le plus souvent, ils se contentent de représenter une tête d'homme avec sa couronne (nguiyana) à l'extrémité du bâton avec lequel ils se promènent. (Voir la planche représentant Ntchongui, page 44.) D'autre fois ils sculptent tout le corps, du haut en bas; (comme le pampre ne croît pas dans leur pays, ils ignorent l'usage de la feuille de vigne classique). J'ai même acheté un bâton qui représente un homme et une femme, l'un sur la tête de l'autre (n° 3). Le sexe fort y foule aux pieds le sexe faible! Un jour, un artiste de Movoumbi (à l'Est de Rikatla) m'a offert pour quatre shelling une statuette de grande dimension, d'au moins 40 centimètres de hauteur et large en proportion. J'ai commis l'erreur de la refuser. C'était une figure d'homme. Une autre fois, j'ai eu l'occasion de me procurer une figurine de femme (n° 7) portant sur sa tête le fameux panier conique qui fait la gloire des laboureuses et des cuisinières (wa chihoundjou, celles aux paniers, § 129).

435. Chose plus curieuse encore, j'ai découvert, gravées dans l'écorce d'un nkouchlou, des représentations naïves de personnages humains tenant en mains divers objets. C'est aussi bien du dessin que de la sculpture. Or les Bantou dessinent très peu. Les Bushmen sont beaucoup plus habiles dans cet art : ils ont tapissé les parois des grottes, dans les montagnes, de scènes de chasse et de guerre qui ne manquent ni de mouvement ni de pittoresque. Mais je n'ai jamais entendu parler de représentations graphiques analogues chez les Bantou. Les quatre figures

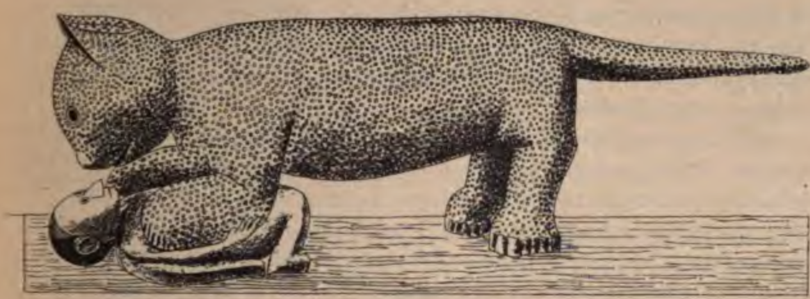


FIGURES GRAVÉES PAR DES BA-RONGA DANS D'ÉCORCE D'UN ARBRE

que j'ai relevées sont donc dignes d'être remarquées. Elles doivent avoir été gravées par les bergers de Libombo ou de Movoumbi (à l'Est de Rikatla).

436. Mais le plus bel objet d'art indigène que j'aie jamais vu, c'est un tigre monumental (ou plutôt une panthère) en train de dévorer un individu, œuvre de Mouhlati, sculpteur des environs de Lourenço Marques. Cet artiste, qui était très fier de son ouvrage et qui en réclamait un prix assez élevé, prétendait être capable de sculpter tout au monde, des oiseaux, des animaux à quatre pattes, des gens. Il était renommé dans le pays pour son habileté. Rien de naïf comme cette grosse bête tachetée (les taches sont obtenues comme toujours en brûlant le bois avec un fer rouge), plantant ses griffes dans les chairs d'un homme (un Anglais, à ce que m'a dit l'auteur... inspiré de ce groupe !) et le regardant de ses deux gros yeux ronds pas très symétriques ! Par une précaution touchante, ce nouveau Phidias a rendu la

moitié postérieure de la queue indépendante du reste de la bête. Un tenon et une mortaise circulaires permettent d'ajuster l'appendice caudal. Ils s'adaptent si bien que le point de jonction est presque invisible. Mouhlati m'a raconté comment l'idée de cette queue démontable lui était venue. Il a songé que, si son œuvre devait jamais être emballée et traverser les mers, on pourrait l'introduire plus aisément dans une caisse. Voilà une pensée qui n'est point d'un sauvage! D'ailleurs l'œuvre elle-même n'eût pas été exécutée s'il n'y avait pas eu de Blancs dans le pays. Évidemment le sculpteur, indolent comme tous ses



TIGRE DÉVORANT UN EUROPÉEN

Cette œuvre du sculpteur ronga Mouhlati mesure 1m,22 de longueur.

compatriotes, n'eût pas consacré bien des jours à sculpter une bête pareille pour servir d'amusette à ses enfants. Il s'est dit que son talent pourrait lui rapporter de l'argent et il a exécuté son œuvre, poussé par cette considération très mercantile et non point par amour désintéressé de l'art. Et pourtant je ne crois pas qu'aucune influence étrangère se soit exercée sur sa conception. Son groupe est absolument original et, à cet égard, il nous révèle jusqu'où peuvent aller les capacités sculpturales des Ba-Ronga!

4° Métallurgie.

437. Quand et comment le *fer* a-t-il pénétré chez les Ba-Ronga? Il est probable qu'on n'en saura jamais rien. La tradition veut que la population primitive — celle qui faisait cuire les éléphants pour les dépecer — n'ait pas connu les instruments de fer. D'a-

sablement développé chez les Ba-Ronga, parce qu'ils étaient voisins d'un des ports de l'Afrique du Sud qui furent colonisés en premier lieu. Les documents portugais déclarent qu'en 1650 il y avait cinq factoreries aux environs de Delagoa, dans l'île d'Inyak, de Sheffin, sur le Nkomati (Manhissa) et sur les deux rives de la baie. En 1721, les Hollandais s'y établirent et y restèrent quatorze ans. Dès le commencement de ce siècle, l'occupation portugaise fut plus continue. Or les échanges avec les indigènes pouvaient seuls engager des Blancs à se fixer à Delagoa. Il résulta certainement de leur présence à la baie un certain développement commercial chez les Ba-Ronga et les tribus de l'intérieur.

442. Ainsi l'affirme en tout cas un Portugais qui visita Lourenço Marques à la fin du siècle passé et qui rendit compte de ses impressions au prélat de Mozambique, Don F. Amaro de Saint-Thomas. Sa description paraîtra un peu fantaisiste à ceux qui ont vu les lieux. Nous en relevons seulement les points suivants : « Au Sud de la baie réside le roi Capella (surnom que les Portugais donnèrent jadis à la famille royale du Tembé), qui s'appelle maintenant Antonio (c'est peut-être le Mouhari des indigènes). Il est très puissant et a toujours chez lui un marchand pour le trafic de l'ivoire. Au Nord du fleuve se trouve notre factorerie où nous avons un fort qui a eu jusqu'à 170 soldats. Le roi de Matolla (Matcholo ou Matolo) est très puissant et bien approvisionné. Son village a plus de 400 cases. (Il s'agit probablement de tous les villages du pays.) C'est là que viennent les habitants des montagnes, avec de l'or, du cuivre, de l'ivoire pour la vente desquels ils paient une redevance. Ce roi a une province nommée Cherinda (Chirindja). Il en tire quantité d'ivoire.... J'ai vu dans la maison du roi de Maouote (Mabota) deux grandes caisses pleines d'ambre. En remontant le fleuve (Nkomati) trente ou quarante jours, on arrive chez le grand Caxa (Cacha, sans doute Khoça, pays de Khocène) qui est comme une sorte d'empereur. C'est là que vont tous les navires de commerce. Il donne l'hospitalité à tous les marchands qui y vont acheter l'ivoire, l'or, les cornes de rhinocéros, les

à « il n'y en a plus ». L'interlocuteur désigne ainsi, plusieurs fois de suite, tous les groupes et l'autre doit se rappeler ce qui est advenu de chacun. Il faut pour cela une mémoire très vive.

dents d'hippopotame et le cuivre, choses qu'ils ont à très bon marché. Un grand nombre de nègres du royaume de Quitève (pas loin de Beira ?) descendent de la montagne et viennent à ce village pour y faire des échanges. Ils apportent une grande quantité d'or... Le grand Caxa et son peuple se sont trouvés en rapports suivis avec les Impériaux (les Autrichiens qui occupèrent la baie en 1781), lesquels en retiraient de grands profits. Tous les mois deux ou trois vaisseaux chargés de vêtements noirs et de verroteries s'y rendaient pour les échanges. Ces deux fleuves (la rivière Mapoute et le Nkomati) peuvent fournir chaque année, d'après mes observations, plus de douze bâtiments chargés d'ivoire, d'or, de cornes de rhinocéros et de dents d'hippopotame... Toutes les plages de la baie sont couvertes d'habitants qui font un grand commerce d'ambre et vont le vendre aux rois Matolla, Maouote et au grand Caxa. »

443. Cette description, peut-être trop pompeuse, prouve que le commerce des Ba-Ronga, au siècle passé, était assez considérable. Il semble qu'ils aient servi d'intermédiaires entre les Blancs et les tribus de l'intérieur. Ils achetaient aux Européens des étoffes et des perles en échange de l'or et de l'ivoire que leur apportaient les chasseurs et les mineurs du plateau. A ces derniers, ils revendaient probablement une partie des objets que leur fournissaient régulièrement ces navires. Disons que ces navires étaient probablement de simples barques pouvant contenir au plus cinq tonnes de marchandises. Pendant la plus grande partie de l'année il est impossible de remonter le Nkomati plus haut que Magoulé (au coude du fleuve) avec des embarcations tirant deux pieds d'eau ! Encore dans le courant de ce siècle, des troupes d'indigènes parcouraient tout le pays de Lourenço Marques aux Spelonken, parvenant même sur le haut plateau africain, et ils allaient vendre aux Ba-Souto de ces contrées les marchandises des Blancs de Delagoa et d'Inhambane. Les gens du Hlanganou, voisins de Nouamba, étaient réputés pour ces voyages d'affaires. On les surnommait : « Ba kou hlomoula foumo ba tlhaba mésaba, ceux qui prennent l'assagaie et percent le sol. » Ils en usent, non pour se battre, mais dans une intention pacifique ; l'assagaie leur tient lieu de bâton dans leurs expéditions commerciales.

444. Il existe plusieurs chants populaires composés à propos des marchands. Nous en avons cité un plus haut (§ 401) ; en

voici un que la troupe des porteurs chantait quand elle était fatiguée de la route et désirait retourner à la maison :

> Hoho ! hoho ! maringele wa mamano !
> Hoho ! hoho ! dla nkambana, hi mouka !
> Hulukati ya ndlopfu yi nga siyi nouana !

> Oho ! oho ! Toi qui nous conduis au nom de notre mère !
> Oho ! oho ! Casse le plat et retournons chez nous !
> La femelle de l'éléphant n'abandonne pas son petit !

Les femmes de la troupe s'adressent au chef de l'expédition et lui disent de casser le plat afin que l'on n'ait plus d'ustensile pour manger et qu'on soit forcé de retourner à la maison. D'ailleurs, disent-elles, en pensant à leurs enfants restés là-bas au village, il n'est pas naturel de rester longtemps séparés d'eux. La mère du petit éléphant n'abandonne pas sa progéniture ! (Voir *Introduction à la Grammaire ronga* page 21.)

445. Les Ba-Ronga faisaient encore, ces dernières années, un commerce assez actif de peaux, soit avec les Blancs de Lourenço Marques, soit avec les Zoulou. Ils vendaient à ces derniers les peaux de civettes qu'ils allaient acheter dans le Gaza et dont les guerriers du Zoulouland aiment à se parer. J'ai connu un indigène, Mokhili, qui organisait de vraies expéditions à Bilène, puis dans les montagnes des Souazi et des Zoulou, pour se procurer et pour écouler sa marchandise. A l'entendre, il aurait obtenu des vingtaines de bœufs en échange de ses précieuses « tinsimba ». Sa spéculation échoua et c'est l'une des dernières qu'on ait tentées. Le régent de la maison française Mantes frères, de Régis et Borelli, qui a des factoreries dans presque tous les ports du Littoral, me disait que ce commerce était absolument tombé.

Autrefois les indigènes vendaient aussi de la cire, du caoutchouc aux commerçants de Delagoa (l'ivoire est épuisé depuis bien des années déjà) ; mais ce trafic disparaît aussi presque entièrement.[1]

[1] Il existe au moins deux espèces d'arbustes dont la sève, en se durcissant, donne d'excellent caoutchouc. Ils sont assez répandus. M. Dewèvre, botaniste belge, qui a fait une étude spéciale des caoutchoucs et auquel j'ai envoyé des fruits et des feuilles de ces végétaux, les fait rentrer dans le genre Landolphia. L'un serait Landolphia Petersiana, l'autre serait une variété de la Landolphia Kirkii (Dyer) appelé par d'au-

446. Mon impression, c'est que le commerce des indigènes a beaucoup diminué depuis quelque vingt ans. Pourquoi cela ? A cause des transformations économiques résultant du fait que la ville de Lourenço Marques est devenue un port de mer important, en relation avec les mineurs de Johannesbourg qui font passer leurs marchandises en transit par Delagoa. Des milliers de Noirs travaillent au déchargement des steamers énormes qui, ces dernières années, arrivent par centaines dans la rade. Les jetées plus ou moins primitives qu'on a construites à grand'peine ne constituent pas encore une installation pratique et économique. Point de docks encore ! Aussi tout doit se transporter à dos d'homme. A ce travail, un indigène gagne quinze shelling par semaine. En peu de temps, il a obtenu de quoi subvenir amplement aux besoins de sa famille et il n'éprouve plus le besoin de courir à Bilène et au pays des Zoulou ou des Ba-Souto pour se créer quelques ressources. D'autre part, les femmes des environs de Lourenço Marques se procurent facilement quelque argent en vendant des légumes, des tomates, des patates à la population blanche toujours plus nombreuse. C'est plus facile que de récolter de la cire et du caoutchouc.

447. Une seconde raison qui explique la diminution du commerce indigène, c'est l'arrivée d'un grand nombre d'Asiatiques, Banyans de Goa et de Bombay, qui sont passés maîtres dans l'art du boutiquier et qui s'établissent partout où la population est un peu dense. Ils sont actuellement les intermédiaires entre les maisons portugaises, françaises, anglaises, hollandaises de la ville et les indigènes. Vivant de très peu (le riz et le *curry* hindous forment la base de leur alimentation) dans des réduits sordides, vendant avec grand bénéfice, très habiles à profiter des bonnes occasions, ces gens-là ont le monopole du petit com-

tres Landolphia Monteiroi. Les indigènes font une incision au tronc de l'arbuste ; il en sort un suc laiteux qui s'épaissit sur place et ils enroulent les fibres un peu visqueuses de cette substance autour d'un petit bâton. Il y aurait certainement moyen de récolter d'excellent caoutchouc dans la contrée, si l'exploitation était dirigée d'une manière intelligente.

(A propos du nom de l'arbre à caoutchouc, comparez *Delagoa Bay, its Natives and Natural History*, by Rose Monteiro. London, Philip and Son, 1891, livre écrit par une dame anglaise qui passa plusieurs années à Lourenço Marques et a rédigé ses observations au sujet des indigènes et de l'histoire naturelle de la contrée. Quoique ne prétendant pas à une grande exactitude scientifique, ce volume renferme des renseignements fort intéressants.)

merce dans tout le pays et les natifs ne peuvent pas lutter contre la concurrence qui leur est faite. Aussi ont-ils presque tous abandonné leurs spéculations de jadis.[1]

448. Il circule actuellement beaucoup d'argent entre les mains des natifs; non seulement ils en gagnent sur place, mais des milliers de jeunes gens vont à Johannesbourg où ils reçoivent des salaires fort élevés, trop élevés, dirions-nous (jusqu'à 4 et 5 livres par mois), dans les carrières des mines ou dans les maisons de particuliers où ils sont cuisiniers et domestiques. Il est à craindre que ces livres sterling acquises par un travail de manœuvres ne les rendent à la fois prétentieux et paresseux. Déjà on les voit s'accoutumer à certains ustensiles de fabrication européenne qui se vendent relativement bon marché dans les

[1] J'ai fait un jour l'inventaire des marchandises étalées sur les rayons d'une boutique de Banyan, dans le district de Mahazoule (au Nord du Nondouane). Voici ce que le sieur *Nala*, Hindou de Goa établi dès longtemps parmi les Ronga, offrait à vendre aux indigènes qui demeuraient aux environs de son primitif magasin :

Étoffes. On les mesure sur les gens eux-mêmes, soit par *chikoumba,* mesure correspondant à la longueur d'un bras, soit par *nkoumba* ou *bemba* (deux bras), soit par *péça*, une pièce complète, équivalant à deux bemba. Les tissus les plus recherchés s'appelaient : *tingidao* (blanc), *machita* (noir avec raies blanches), *chinuakana* (rouge et noir), *chilandana* (tout rouge), *mempana* (étouffe rouge spéciale portée pour le deuil), et *malopa* (étoffe bleu-marin, très légère, employée plus fréquemment encore dans les cas de deuil). En outre, on pouvait acheter des *mouchoirs* (*mentourou*) de diverses couleurs, plutôt rouges, et dont un grand nombre viennent de fabriques de la Suisse Orientale, des couvertures blanches (*gampongo*, c'est-à-dire neige), pour trois ou quatre shelling, des couvertures de couleur, plus solides, variant de cinq à sept shelling, des essuie-mains dits *thaoula* (de towel, en anglais), et même certaines pièces d'habillement, entre autres un *djansi* (paletot), de quinze shelling! Parmi les étoffes, mentionnons spécialement le « *ganguisa ntombi* », c'est-à-dire « celle avec laquelle on fait la cour aux filles », de couleur bleu foncé avec des dessins de fleurs blanches.

Perles. Il y en avait une dizaine d'espèces au moins chez Nala. Elles se nomment : djividja (noires), mbanda (blanches), chingazana, chimouzana, nkankana, habo, matchimbarolé, bafa, tchambo.

Divers. Des bagues, des hameçons, des boutons (masowa), du fil, des aiguilles, des tabatières à enfiler dans le trou des oreilles (tinhlanga), des couteaux, des cuillers, des pelotons de ficelle, des cadenas (makandjaté) avec leurs clés, de petites chainettes pour suspendre à la ceinture et faire du bruit en marchant, des bracelets (busenga, dix pour un shelling), des cuillers de bois, des peignes, des rouleaux de fil de fer mince, des peaux de civette, de singe, une grosse trappe en fer pour attraper les hyènes ou autres bêtes des champs, de petites lampes à pétrole en laiton, des sardines à six pence la boite, des biscuits anglais et enfin, — *last not least*, — un tonneau d'eau-de-vie d'Allemagne que l'on avait étendue (tempora) de moitié d'eau !

magasins des Banyans. Au lieu du « ngoula », on achète une vulgaire malle de fer ou de bois! La cuiller sculptée est remplacée par un vilain ustensile de fer-blanc. Aux gobelets de bois travaillés succèdent des verres européens et aux écuelles de fabrication indigène des assiettes de terre importées, ornées de dessins d'un goût plus ou moins pur. Au lieu du bout de roseau qu'ils enfilaient dans le trou de leur oreille en guise de tabatière, les jeunes gens se procurent une cartouche de laiton! Au lieu de la graisse de *tihouchlou* les belles filles s'oignent d'huile de senteur importée d'Europe. Cette transformation peut être heureuse à certains égards, mais le pittoresque de la vie indigène va disparaissant. Qu'en restera-t-il à la fin du XXme siècle?

VI. *Considérations générales sur l'industrie des indigènes.*

449. C'est une destinée bien étrange que celle de ces races africaines au milieu desquelles la civilisation du XIXme siècle fait irruption de toutes parts et qui vont changer du tout au tout alors que, pendant des siècles, des dizaines de siècles peut-être, elles sont demeurées dans leur même état primitif, piétinant pour ainsi dire sur place ou se développant avec une lenteur extrême. La transformation paraît devoir être d'autant plus rapide que l'immobilité a été plus grande.

Recherchons un peu les causes qui expliquent ce phénomène de stagnation extraordinaire.

Tout le monde est d'accord que l'état de civilisation dans lequel les Européens ont trouvé les tribus bantou du Sud de l'Afrique est extrêmement ancien. Il est vrai que nous n'avons pas beaucoup de données historiques sur le développement de ces peuples. Il nous paraît néanmoins fort probable que la forme de leur *ngoula*, de leur *houama*, de leur *chirondo*, de leur oreiller, la méthode de construction de leurs huttes, et même l'ensemble de leurs mœurs datent d'une haute antiquité et se sont transmises telles quelles de génération en génération. Pourquoi cette absence de développement alors que les races indo-européennes parties probablement d'un état primitif très analogue se sont élevées à la civilisation si perfectionnée des Grecs et des Romains et surtout du monde moderne ?

450. La réponse que plusieurs donnent à cette question c'est que *les races bantou ne sont pas capables de progrès*. Elles sont

condamnées, de par leur constitution psychique, à végéter dans une éternelle sauvagerie ou à se ridiculiser par une servile imitation des races supérieures. Cette thèse n'est pas justifiée par les faits. Nous reconnaissons chez les Ba-Ronga, comme chez leurs congénères bantou, une infériorité intellectuelle relative. Néanmoins leur âme possède, à l'état plus ou moins rudimentaire, toutes les facultés dont la nôtre se glorifie. Durant les années que nous avons passées au contact de ces intelligences que l'on prétend si bornées, nous avons été frappé bien davantage des ressemblances qui rapprochent les Africains de nous que des différences qui nous séparent d'eux. D'ailleurs c'est une erreur de prétendre qu'ils n'ont pas progressé. Leur génie inventif est prouvé par la variété avec laquelle les diverses tribus ont su tirer parti des matériaux que leur fournissait la nature. Les Ba-Ronga ne font pas leurs paniers comme les Zoulou ou les Ba-Souto. Puis, à deux reprises du moins, nous constatons un progrès manifeste dans leur industrie : l'avènement des perles, il y a un ou deux siècles, a fait naître chez eux un art original et les relations avec une tribu mieux vêtue que la leur les ont poussés à adopter un costume nouveau dans le courant de ce siècle-ci. (Comparez *Introduction à la Grammaire ronga,* § XXXI.)

Nous croyons qu'il faut chercher ailleurs la cause de cette stagnation et, sans prétendre épuiser la question, nous allons indiquer quelles sont les raisons qui, à notre sens, expliquent pourquoi ces tribus se sont développées si lentement.

451. Leur *système politique,* social, religieux est l'une des principales raisons de cet état de choses. Les chefs décédés sont les dieux de la nation. Ce qu'ils ont fait, c'est ce qui doit être fait encore ; la manière en laquelle ils ont vécu, c'est la norme suprême ; les *traditions* que les ancêtres ont léguées à leurs successeurs constituent le plus clair de la religion et de la morale de ces peuples. La *coutume,* transmise dès les temps préhistoriques, c'est la loi. Personne ne songe à s'en affranchir. Faire autrement que les autres, *psa yila,* c'est défendu. Ce serait une atteinte portée à l'autorité divine des ancêtres, un sacrilège.

Ce principe est maintenu d'autant plus fermement que la tribu est plus pure d'éléments étrangers et moins soumise aux influences extérieures. Dans le pays de Khocène, par exemple, lorsque notre évangéliste Jozéfa se mit à construire une maison

carrée, on voulut l'en empêcher. C'était un acte de révolte. Comment pouvait-il songer à demeurer dans une hutte faite autrement que celles de ses pères ? S'il n'y avait pas eu de Blancs dans le pays, il eût été peut-être impossible à Jozéfa de se bâtir une maison à son goût. Voilà un exemple typique de l'immobilisme industriel des Noirs !

452. Mais, en donnant pour raison de cet immobilisme le règne souverain de la coutume, maintenue par les autorités de la nation, nous n'avons fait que reculer la difficulté. Comment, en effet, un pareil système d'oppression a-t-il été possible ? Pourquoi des individualités supérieures ne se sont-elles pas émancipées de ce joug et n'ont-elles pas conquis leur liberté, communiquant, bon gré, mal gré, une impulsion à la tribu endormie, semblable à un organisme dont le sang s'est figé ! Dans nos races, les artistes, les penseurs ont bien su, dès les temps de l'antiquité, affirmer leurs idées nouvelles et entraîner, malgré elle, la masse réfractaire sur le chemin du progrès. Nous nous contenterons de faire valoir deux considérations qui peuvent contribuer à élucider ce problème.

453. Notre civilisation est la résultante des efforts combinés de millions d'intelligences et de centaines de peuples. Le lacustre de l'âge de la pierre n'était pas beaucoup plus développé que le Noir actuel du Sud de l'Afrique ; à certains égards, il l'était moins. Mais il habitait l'Europe, et, au Sud de ce continent, s'étend une mer à l'intérieur des terres, une Méditerranée qui envoie des golfes jusqu'au cœur des pays qui la bordent, facilitant ainsi les relations de peuple à peuple. Toute découverte faite par une nation devenait facilement la propriété d'une autre. Rome a hérité de la Grèce et la Grèce de l'Égypte et de l'Assyrie, et ces rapports internationaux, favorisés par les conditions géographiques de l'Ancien Monde, expliquent le développement, la *progression arithmétique*, dirions-nous, de notre civilisation indo-européenne. En Afrique, rien de semblable. Peu ou point de baies à ce continent dont la côte est désespérément uniforme et peu hospitalière. Les fleuves sont coupés de cataractes qui empêchent la navigation sur une bonne partie de leur cours. Des déserts de sables brûlants séparent les tribus les unes des autres. Parfois ce sont des montagnes massives, de vrais remparts qui les isolent. Les communications sont presque impossibles et la tribu noire, réduite à ses propres forces,

au sein d'une nature qui ne pousse guère à l'action, en reste à l'industrie élémentaire qu'elle a acquise. *Il lui manque l'influence du dehors* pour féconder les énergies intellectuelles, la faculté inventive dont elle possède les germes.

454. D'ailleurs un second fait intervient au cours du développement de l'humanité et ce fait, tout en faveur des peuples indo-européens, va accentuer encore la différence entre les diverses branches de la race humaine. Par une évolution séculaire, les hiéroglyphes égyptiens deviennent des signes idéographiques lesquels finissent par aboutir à l'alphabet phonétique des Phéniciens. Or cet alphabet va conquérir le monde et transformer la face des choses. Ces vingt à trente lettres dont les Noirs n'avaient aucune idée, ces signes, grâce auxquels le bois, le papier vont parler, permettront désormais aux hommes de génie de transmettre au peuple lui-même leurs pensées. La science d'une époque sera codifiée et passera intégralement à la génération suivante, au lieu que, jadis, les idées se perdaient ou se déformaient dans la tradition populaire. La progression désormais ne sera plus seulement arithmétique. Elle va devenir *géométrique.* Le *livre* sera l'accumulateur dans lequel la force intellectuelle de la race se concentrera pour se répandre ensuite, sans déperdition, féconde et puissante, lumière ou moteur, dans toutes les sphères de l'activité humaine. L'imprimerie centuplera ses moyens d'actions. Ceci tuera cela. Ceci, le livre, tuera cela, non point la religion qui est éternelle, mais l'ignorance, la superstition, le conservatisme bête et la paresse d'esprit.

Les Noirs du Sud de l'Afrique n'ont inventé aucun système d'écriture. L'idée même de représenter un objet, un nombre, une pensée, un son, par un signe convenu ne semble pas avoir jamais abordé leur esprit. Makhani, le vieux conseiller de Mozila, ne savait pas son âge. Il pensait probablement, comme d'autres vieillards de sa génération, qu'il avait bien dix ans. Je lui demandai un jour : « Pourquoi n'es-tu pas allé chaque année, lorsque les feuilles reparaissent aux arbres, faire un signe quelconque dans l'écorce d'un *nkouchlou*. Tu pourrais aujourd'hui additionner toutes ces marques et savoir combien tu comptes d'années. » Il riait, il trouvait cette idée absurde, futile ! Sans doute cette absence d'écriture est la preuve d'une certaine infériorité intellectuelle. Mais les circonstances du milieu peuvent expliquer pourquoi les Noirs sont demeurés illettrés ! Or ce

fait-là constitue la principale raison de leur arrêt séculaire.

455. D'ailleurs on ferait tort à ces peuples si on les jugeait uniquement d'après l'état de stagnation dans lequel est demeurée leur industrie. L'activité de l'esprit ne se manifeste pas seulement par la fabrication des machines ou par les hautes spéculations commerciales L'homme est un animal pensant et parlant. La parole, la littérature qui reflètent la pensée sont des activités humaines plus essentielles encore que l'industrie. Or si les Ba-Ronga, comme leurs voisins les Ba-Souto et les Zoulou. n'ont jamais inventé d'écriture et si on peut les qualifier d'illettrés, ils ne sont point sans littérature. Nous allons le démontrer surabondamment en traitant de *leur vie littéraire et artistique.*

CINQUIÈME PARTIE

La Vie littéraire et artistique.

456. Ayant consacré un volume aux *Chants et Contes des Ba-Ronga* (Georges Bridel et Cie), nous nous permettrons d'y renvoyer nos lecteurs. Ils y trouveront cet important sujet exposé dans tous ses détails. Nous nous contenterons de le compléter en publiant un certain nombre de chants, d'énigmes et de contes encore inédits. Plusieurs d'entre eux seront accompagnés du texte ronga et nous espérons que ces morceaux de littérature indigène écrits soit par nous-mêmes, sous dictée, soit par des Noirs lettrés pourront intéresser les savants qui se vouent à l'étude des langues bantou.

Il y aurait lieu de donner avant tout quelques indications sur le dialecte ronga que nous avons trouvé très pittoresque, abondant en expressions vives, susceptible d'exprimer des nuances très fines de la pensée, au vocabulaire très riche, bien que nous soyons encore loin de le connaître encore dans son entier. Pour ces détails linguistiques, nous renvoyons le lecteur à notre *Grammaire ronga*. Après avoir parlé de l'art sculptural de notre tribu, nous abordons maintenant sa musique et sa littérature et nous compléterons l'exposé de sa vie artistique par un chapitre sur son art médical. Il ne sera pas déplacé, puisque la médecine est un art... un art très noble. Après tout cela, d'aucuns trouveront

peut-être qu'il est bien prétentieux de parler de « vie artistique » chez les Ba-Ronga. Il est vrai que les Ronga sont encore dans l'enfance de l'art. Mais l'enfance a aussi ses charmes et l'on pourrait conclure avec tout autant de raison que l'art, sous ses formes diverses, occupe une très grande place chez ces Primitifs.

CHAPITRE PREMIER

La littérature des Ba-Ronga.

Caractéristique de l'esprit bantou. Vive imagination, incohérence et subtilité. Genres de littérature cultivés par les Ba-Ronga. §§ 457-459.

Les Énigmes. Proverbes. Devinettes. Énigmes doubles. Le « tekatekisana ». Énigmes aisément compréhensibles. Rapprochements curieux. Énigmes historiques. Allitérations. Énigmes incompréhensibles. §§ 460-490.

Les Chants. Quatorze catégories ! La danse ronga. La musique. « Timbila. » Chants énigmatiques. Le moineau pillard. Chants de noces, simulacre d'insultes. Chants de Rongué. Nouakoubyélé. Le beau danseur à la taille élancée. Le chant des fuyards. Le Rongué à Chirindja, comédie en cinq actes. §§ 491-505.

Les Contes Leur antiquité. Le folklore ronga, intermédiaire entre celui du Zambèze et celui des Ba-Souto. Hlakanyana et les Contes d'animaux. §§ 506-511.

Neuf contes nouveaux en ronga avec traduction française : Doukouli. Sikouloumé. Moutikatika. Nouahoungoukouri. La fille et la femme de Mboukouana. Longoloka. Grosse-Tête. Les Souris. Le Gambadeur de la plaine.

457. L'esprit bantou, s'il n'est guère mathématique et s'il est peu porté aux inventions industrielles, se distingue par la vivacité de l'imagination et par une grande finesse à saisir les rapprochements entre les choses. Le Noir parle très volontiers par images. Rien de curieux comme d'entendre les discours des prédicateurs indigènes qui ont bien conservé le trait, le pittoresque du parler ordinaire. Parfois leur exhortation consiste en une succession de tableaux, qui s'appellent les uns les autres d'une manière surprenante, inattendue.[1] Il faut avouer que

[1] Citons à cet égard une comparaison employée par l'un de nos chrétiens les plus intelligents. Parlant du combat contre le mal, il disait : « Luttons avec le bouclier

ces images sont fréquemment incohérentes. L'imagination déborde. Elle submerge tout à fait la raison ! A cet égard, certains des contes que nous avons publiés déjà et ceux que contient ce volume sont stupéfiants. Ils dépassent toute mesure.

458. Les littérateurs Noirs excellent encore à présenter leurs idées d'une manière détournée. Sous des expressions en apparence bien innocentes se cachent parfois des allusions extrêmement ingénieuses, si délicates que notre esprit a de la peine à les saisir. Ce procédé littéraire s'appelle en ronga « kou pamba ». Ils se délectent dans cet exercice de voltige intellectuelle qui, pour eux, remplace sans doute le calcul différentiel et intégral ou les élucubrations philosophiques sur les limites de la raison pure ! C'est dans leurs énigmes ou proverbes que se manifeste surtout cette qualité ou ce défaut de leur esprit.

459. Les genres que cultive la littérature indigène sont donc la poésie sentencieuse ou didactique dans laquelle on peut ranger les proverbes et les énigmes, la poésie lyrique qui se compose d'un grand nombre de chants et la poésie narrative ou même épique qui embrasse les contes, histoires parfois très attachantes dont les héros sont des gens ou des animaux.

I. *Les énigmes.*

460. N'ayant pas, à dessein, traité ce sujet dans nos *Chants et Contes des Ba-Ronga*, nous allons l'étudier avec quelque détail. Les énigmes fournissent, en effet, un moyen précieux de pénétrer dans les arcanes de l'esprit indigène, car elles sont, à n'en pas douter, la partie la plus étrange de leur littérature, celle qui ressemble le moins aux produits de la nôtre ! Nous en avons

qui a été pris à ce bœuf immolé pour nous, qui est Jésus-Christ ! » Il faut réfléchir un peu pour saisir la logique qui réunit ces images inédites ! Les boucliers des Noirs étant en peau de bœuf, l'image scripturaire de l'agneau immolé a dû se transformer, pour les besoins de la cause, en celle d'un bœuf ! — Zébédéa Mbenyane parlant un jour de la charité disait : « La charité, c'est la ficelle qui attache le paquet. Sans ficelle, votre paquet n'arrivera pas au but avec tout ce qu'il contient ; vous perdrez tout en route. Cette ficelle, c'est aussi la corde qui attache l'âne au tronc autour duquel il broute. L'âne, c'est nous et le tronc, c'est Christ. Sans amour pour lui, nous nous perdrons. Et quand l'âne a cessé de brouter, qu'il a fini toute l'herbe à sa portée, il brait. De même nous... etc... ! » Je laisse au lecteur le soin de compléter l'image ! Il éprouvera peut-être quelque difficulté à le faire, car il est certain que notre langage est bien différent du parler ronga.

cité déjà une vingtaine au cours de cette étude. On aura pu s'apercevoir combien obscures sont ces sentences. Sans une explication spéciale on n'en découvrirait pas le sens.

461. Commençons par les *Proverbes.* Les Ba-Ronga en possèdent quelques-uns. Ils se composent d'une seule proposition. En voici un typique :

Moumiti wa nhengelé a doumba nkolo wa kwé.

Celui qui avale un gros noyau a confiance dans la grandeur de son cou.

On pourrait l'employer en tous pays et chacun comprend tout de suite que cet adage a pour but de plaisanter les gens prétentieux ! Rangeons dans la même catégorie les principes de droit, mots plastiques, qui sont comme une première codification de la loi coutumière et dont nous avons donné quelques échantillons. Mais les proverbes me paraissent beaucoup moins nombreux dans notre tribu que chez les Ba-Souto, par exemple. M. Jacottet me dit en avoir réuni plus d'un millier, et il en donne une liste de 60 à la fin de ses « Contes des Bassoutos ». Chez les Ba-Ronga ce sont les énigmes qui les remplacent.

462. Un autre genre de sentences qui se rapprochent davantage des énigmes, ce sont les questions plus ou moins spirituelles, sortes de *devinettes* (mhoumana) que l'on pose à son interlocuteur et auxquelles il doit répondre. En voici quelques-unes :

Léchi ou nga khandjiyiki nsinya ya choné, n'chini ? Hi ndjoulou.

Quelle est la chose sur le tronc de laquelle tu ne saurais grimper ? C'est le jonc.

Ou bien :

Léchi chi nga rualekiki nenge oua choné, n'chini ? Hi nsouna.

Quel est l'animal dont la jambe n'est pas un fardeau ? C'est le moustique, tant il est léger !

Ou encore :

Léchi chi nga heta houbo ya ka Machakène, chi ndjoundja, chi nkouala houbyen ? Hi nhwala !

Qu'est-ce qui parcourt la place de chez Machaquène, qui s'y traîne, qui y rampe ? C'est le pou !

Ce mot-là est très malicieux ! Le village de Machaquène, jadis

situé aux environs immédiats de la ville de Lourenço Marques, c'est l'endroit où les hommes venant de l'intérieur pour travailler au port passaient la nuit. Ils y attrapaient de la vermine, paraît-il... De là le proverbe!

En voici un plus obscur :

Tiban léchi, nambé mamana wa nwana a kou mou randja ngopfou, loko a tlhasa kaya, a nga hlouleka ka ko mou yamoukela ? Hi nyimba.

Devinez quelle est la chose qu'une mère aime beaucoup, mais qui ne saurait aller à sa rencontre quand elle revient à la maison ? C'est l'enfant qu'elle porte en elle.

Voir encore une énigme analogue, page 84, note.

463. Mais ce qui abonde chez les Ba-Ronga ce sont les *énigmes en deux propositions* qu'ils appellent *psitekatekisana* et dont j'ai recueilli une centaine. Il eût été facile d'en obtenir dix fois autant. Une de nos voisines (Lichanyi) en savait un si grand nombre qu'elle pouvait en débiter, sans s'arrêter, jusqu'au milieu de la nuit. Pour les Ba-Ronga, ces énigmes constituent une sorte de jeu de société que l'on pratique volontiers, le soir, pour alterner avec les contes. La plus habile des personnes présentes, celle qui posera les questions, commence par une espèce d'invocation dont je n'ai pas pu saisir la signification : « Nouanyanga mentchouti ! » Puis, s'adressant à l'un des assistants, elle lui dit très rapidement : «Teka... teka... teka... teka... (prends, devine) hééé...» ; elle introduit ensuite sa question, laquelle forme la première phrase de l'énigme, après quoi l'interlocuteur doit répondre immédiatement en citant la sentence qui constitue la seconde phrase. S'il ne sait que dire ou s'il donne une réponse fausse, le premier lui dit : « Psi kou hloulile, cela t'a vaincu », et il s'en va vers un autre individu, tout en continuant ses teka-teka-teka, lui poser la même question jusqu'à ce qu'il ait obtenu la réponse voulue. De là le nom de *psitekatekisana*, c'est-à-dire choses à faire deviner, que l'on donne à ce jeu de société.

Il ne s'agit donc pas ici d'énigmes proprement dites qu'il faut résoudre en y apportant toute la sagacité et la réflexion voulues. On apprend par cœur les réponses et il suffit que l'on ait une bonne mémoire pour briller dans cet art des littérateurs ronga. Quant à la finesse d'esprit, il en a fallu aux auteurs de ces « proverbes doubles », aux anciens qui les ont inventés et

transmis à leurs successeurs. Il est probable, d'ailleurs, que l'on en fabrique encore de nos jours.

464. Je vais en indiquer un certain nombre pour donner une idée complète de ces énigmes. La plupart me viennent de Timotéo Mandlati, un Nkouna de Chilouvane. Il les a écrites lui-même dans le dialecte de sa tribu; quelques-unes sont en hlengoué. J'en ai obtenu bon nombre d'autres de mes informateurs ronga : Spoon et Galou de Ribombo, Titus, Chilati, un aveugle qui se croyait très fort dans l'art des énigmes mais qui ne comprenait rien à la plupart de celles qu'il débitait : en tout cas il était incapable de les expliquer. Plusieurs sont communes aux Ba-Ronga et aux Ba-Nkouna. Elles paraissent populaires d'un bout à l'autre de la tribu thonga.

465. Pour commencer, en voici un certain nombre dans lesquelles *le trait d'esprit est assez facile à saisir :*

Teka-teka-teka-hê : Tiba ro pchya hé matlelo.
Ndlopfou yi fa hé tchembéti.

Le lac sèche par ses bords.
L'éléphant meurt par une petite flèche.

Un grand résultat (dessèchement d'un lac, mort d'un éléphant) est souvent produit par une cause peu apparente (une diminution lente de l'eau sur les rives, une petite flèche). On pourrait rapprocher de cette énigme notre proverbe : Il ne faut pas mépriser les petits commencements, ou : Petite pluie abat grand vent.

466. Teka-teka-teka... hée... Ba tchobelé mahouva kou sala tinhlanga.
Ba langele tihomo ku sala marole.

Ils ont ramassé les épis, il ne reste que les tiges desséchées (de maïs).
Ils ont choisi les bœufs, il ne reste que des veaux.

Un individu, dépouillé par des amis avares ou sans tact, pourra s'en plaindre en prononçant cette énigme. Elle serait particulièrement en place dans la bouche d'un homme qui a dû payer un douaire pour son fils : le père de la jeune fille est venu choisir les plus belles têtes de bétail dans son kraal, ne lui laissant que le rebut !

467. Teka-teka-teka .. hée... Chindzengeré madéchana?
Bounua ou ta fa na byo!

Les piailleries du verdier?
Tu mourras avec ton mensonge!

Il existe des petits oiseaux qui ressemblent à des poussins et qui piaillent comme eux dans les champs. On y va, croyant trouver une jolie couvée en train de s'engraisser. Au lieu de cela, on découvre des verdiers, des moineaux pillards. Irrité, on tâche de les tuer. Le mensonge ressemble aux cris de ces oiseaux trompeurs. Il attirera la mort sur celui qui s'y livre!

468. Ba tchémile tinhonga, ba ndji tchona!
Ba dyile psa-kou-dya, ba ndji tchona.

Ils ont coupé des bâtons et ne m'en ont pas donné.
Ils ont mangé de la nourriture et m'en ont privé.

Par l'allusion contenue dans la première phrase, un individu mis à la ration se plaint d'une manière indirecte du mauvais procédé que l'on a eu à son égard. Chacun sait, en effet, grâce à cette énigme, que ces « bâtons » dont il dit avoir été privé désignent de la nourriture!

469. Ndja ha batla mpalala...
Ndja ha hleketela.

Je sculpte encore un bâton de bois de fer.
J'y pense encore.

Un homme indécis peut répondre par cette énigme à ceux qui veulent le presser d'agir. Le *mpalala* est un arbre au bois très dur. « C'est une longue affaire que d'y sculpter une figure, dit le malin! Je ne serai pas décidé de si tôt! »

470. Ndji pfoumala tchati; nha ndji ya tchema nhonga.
Ndji pfoumala ntlambi; nha ndji ya lobola mhounou lweyo.

Je n'ai point de hache — sinon j'irais couper un bâton.
Je n'ai point de troupeau — sinon j'irais *loboler* cette jeune fille.

C'est la plainte d'un amoureux pauvre. Par la première phrase où il déplore de ne pas posséder un objet vulgaire (une hache),

ce qui l'empêche de se procurer une chose qu'il souhaite (un bâton), il laisse sous-entendre qu'il manque d'un objet beaucoup plus précieux (un troupeau, de l'argent. un douaire) qui lui permettrait d'obtenir quelque chose d'infiniment plus désirable (la jeune fille qu'il aime).

471. Amakamba loko ma tele ndewana. ou nga hlaoula?
Psirombe loko psi tele ndango, ou nga phamela?

Quand les feuilles de courges remplissent un panier, pourrais-tu les trier toutes?
Quand des orphelins remplissent une maison, pourrais-tu tous les nourrir?

Cette énigme est très caractéristique. C'est probablement une déclaration faite par un parent égoïste sur les bras duquel tombe toute une nichée d'orphelins. Il se récuse! Impossible de prendre soin de tout ce monde! On trierait plus aisément un panier plein de feuilles de courge ou de « tchéké », ouvrage fort minutieux dont il ne se soucie pas!

472. Ndji tchoukoumétélé kouakoua, dji ya wa ngolongolo.
Ndji yamoukele psikomo psi pfa ni Ba-Nhlabi.

J'ai jeté au loin mon kouakoua, il a été rouler au bout du monde (dans les pays lointains).
J'ai accepté des pioches qui venaient des Ba-Hlabi!

J'ai vendu ma fille en mariage à des gens du pays Hlabi (de l'autre côté du Limpopo, plus loin que Bilène, dans le Gaza). En faisant cela j'ai perdu mon enfant à toujours. Elle a disparu comme un fruit rond (kouakoua) qu'on lance loin, qui roule, roule, et qu'on ne retrouve jamais... Morale: Ne mariez pas vos filles à des étrangers.

473. Chiyindluana mpfontcho?
Mondjouko mélandjou.

La petite hutte s'affaisse?
Demain, des dettes!

Si tu ne veilles pas à maintenir ta hutte en bon état, bientôt tu seras dans des embarras d'argent. Le désordre entraîne les dettes!

474. Likouembé la kou heta houbo hé kou naba.
Hosi ya kou heta houbo hé kou ndjoundja.

Une courge qui allonge ses rameaux à travers toute la place.
Un chef qui se traîne à travers la place de son village.

De même que les courges qui poussent tout en feuilles ne servent à rien, de même un chef qui est toujours dehors à flâner et qui manque de dignité est inutile.

475. Dans d'autres énigmes, le sens n'est pas aussi clair que dans les précédentes. Il en est qui consistent à *rapprocher tout simplement deux objets* ou un objet et une idée qui se ressemblent sur un seul point. Avec la rapidité de perception qui distingue l'esprit indigène, la similitude a été saisie par quelque habile homme et, sur cette impression, il a composé une énigme obscure à force de concision.

Rihondjo ra ndlopfou kou mpfara.
Monhou wa ndlala tihanyi.

Le bruit que fait une défense d'éléphant fêlée...
La colère d'un homme affamé...

L'un et l'autre sonnent faux.

Cette énigme des Ba-Nkouna se rencontre chez les Ronga sous la forme suivante :

Litimbo la phila kou mbvetchê.
Amhounou wa ndlala mahloundjou.

Le bruit strident de la tige sèche de sorgho.
La colère d'un homme affamé.

476. Lepazi la tchala.
Hlomoulo wa tinyo.

L'esquille du « tchala » (arbre au bois très dur).
Le mal de dents.

La dent, comme l'esquille, branle sans pouvoir se détacher.

477. Sikisiki dja mbangué.
Longoloko dja Ba-Tchua.

La tige du chanvre.
La disposition des Zoulou (quand ils marchent à la suite les uns des autres).

Il y a dans la manière en laquelle les feuilles du chanvre sont placées sur leur tige quelque chose qui rappelle la disposition ou peut-être la forêt des aigrettes des guerriers zoulou dans leurs marches.

478. Chinkanyana cha kou bindja hé matouba.
Rorw'a kou wa kou bindja hé tintlatla.

Un petit « nkanye » couvert de pigeons sauvages.
Ton père, couvert de pesants bracelets...

L'un et l'autre causent une impression de richesse, d'abondance.

479. Ntchiba oukoulou wa mpfafati.
Ndelo yikoulou ya baloungo.

Le grand ntchiba.
La grande coupe des Blancs !

Le *ntchiba* est l'arbre le plus élevé des collines du pays ronga. Il procure une ombre exquise... Les grands verres où les Blancs versent leur boisson font le même effet.

480. Tihoukou ta ka Manyisa ta ku nhingena hé psisouka.
Banhwanyana ba ka Manyisa ba kou kandja ba khisamile.

Les poules du pays de Manyissa entrent (au poulailler) la queue la première.
Les jeunes filles du pays de Manyissa écrasent leur maïs assises.

C'est probablement une malice à l'endroit de ce pays où, dit-on, les jeunes filles s'asseyent pour concasser leur maïs. Partout ailleurs on accomplit ce travail debout. Elles ne sont pas comme tout le monde... Il y a des poules aussi qui font les choses à rebours !

481. Chikato cha tchouri.
Likoulou la mandja.

Le fond du mortier.
Le nid plein d'œufs.

L'un et l'autre parlent d'abondance (?)

Nkouhlou wa chintchintchi.
Malepfou ya nghala.

Un « nkouchlou » à l'ombre épaisse.
La crinière du lion.

Tous deux sont de couleur sombre et sont un emblème de puissance. On peut citer cette énigme pour faire un compliment à un chef.

482. Les énigmes qui font allusion à un *fait historique* forment, pour ainsi dire, une troisième variété.

Phanga-phanga dja nala
Tembé nkoulou a wela.

La feuille de palmier aux nombreuses folioles.
Le vieux Tembé a passé le fleuve.

Cette énigme très répandue rappelle l'époque où l'ancêtre des chefs du Sud de la baie, Tembé, est arrivé du Nord (d'aucuns prétendent qu'il a descendu le Nkomati sur un îlot d'herbes), et passé le fleuve qui a pris son nom, conquis le pays et placé des sous-chefs de tous côtés, comme la feuille de palmier qui envoie ses ramifications en éventail tout autour de son pédoncule.

483. Ndji fambi nhlangwa lokoulou ndji heketa Mémaléyane.
Ndji djimi nsimo leyikoulou ndji byala ndlowou yinwé.

J'ai marché tout le long d'une grande plaine pour raccompagner Mémaleyane.
J'ai labouré un champ immense et n'y ai planté qu'un pois.

C'est sans doute l'histoire d'un prétendant éconduit qui expose spirituellement sa mésaventure. Il s'est mis en frais pour accompagner la belle Mémaleyane bien loin, jusque chez elle, et il n'a rien obtenu pour sa galanterie. Autant labourer un grand terrain et n'y semer qu'un pois. Beaucoup de peine pour rien !

484. Ndi koumi psitchama psibiri ntchaben...
Ndi koumi Makhosa mabiri ma ya Khocène.

J'ai trouvé deux épis de maïs dans un panier.
J'ai rencontré deux Ma-Khoça qui s'en allaient à Khocène.

En les voyant, le Ronga qui les a rencontrés les a comparés à deux objets insignifiants et cette énigme est demeurée, sans doute, pour tourner en ridicule les gens de Khocène.

485. Une quatrième variété comprend les énigmes dans lesquelles on ne paraît pas rechercher une similitude réelle entre les deux objets comparés, mais un simple rapprochement de sons, une *allitération qui flatte l'oreille*. En voici deux qui sont très populaires et très jolies à prononcer :

Hé koumi nkouchlou, ou oupfa-oupfa, ka kou sala houhlou yinwé.
Hé koumi moloungo, a wondja-wondja, ka kou sala ndjepfou yinwé.

Nous avons trouvé un « nkouchlou » qui mûrit, mûrit ; il n'y reste plus qu'une amande.
Nous avons trouvé un Blanc qui maigrit, maigrit, il ne lui reste plus qu'un poil de barbe !

On saisit assez facilement le rapprochement qui existe entre ces deux idées. Mais quelle conclusion en tire l'auteur de ce jeu de mot ?... Aucune ! Il a été charmé par cette succession de sons et c'est tout.

Ndji hengakanya mousi ; lw'a houndjaka a tloula, lw'a houndjaka a tloula.
Ndji pseki tihobe ; lw'a houndjaka a nousa, lw'a houndjaka a nousa.

J'ai mis un pilon en travers du chemin ; que celui qui passe saute par-dessus, que celui qui passe saute par-dessus.
J'ai cuit des grains de maïs ; que celui qui passe se serve, que celui qui passe se serve.

Encore ici, il ne semble pas qu'il y ait une signification bien clairement établie. A moins que cette énigme ne veuille dire : Ceux-là seuls qui ont travaillé (rempli les conditions, sauté par-dessus le pilon) auront le droit de se régaler de mon maïs.

486. Ndji tinga makoti kwanga ndji tchoba hlahla dja nga dja ntchengé.
Ndji tinga makoti kwanga, ndji yimboula lihondjo la nga la ndlopfou !

Je fais le tour de ma hutte et je vais couper ma branche d'acacia !
Je fais le tour de ma hutte et je vais déterrer ma défense d'éléphant !

Il semble que ce soient deux individus qui se vantent à qui mieux mieux. Le second tâche d'enchérir sur le premier.

487. Enfin je rangerais dans une dernière catégorie *les énigmes tout à fait incompréhensibles*. Il y en a un bon nombre.

Be khoumbi
Mayo ! kou fa.

Les gens contre la muraille (?)
Ah ! si seulement je mourais !

Zébédée, un homme fort intelligent qui m'a donné cette énigme, n'en savait pas l'explication. Y a-t-il eu corruption de certains mots ? Je ne sais.

488. Au reste, voici un fait qui n'encourage guère à se creuser la cervelle pour trouver une signification à ces « psitekatekisana » lorsqu'elles sont décidément trop obscures. Il est certaines questions auxquelles on peut répondre de diverses façons ; autrement dit : la seconde phrase de certaines énigmes varie suivant les informateurs. Ainsi à cette question :

Makhori ya nyari yinga-yinga,

Les cornes du buffle se promènent çà et là en errant,

on peut répondre :

U nga bone bibi ou ko ndji rimele.

Ne considère pas des tas de mauvaises herbes en te disant : j'ai fini de labourer.

Il est fort difficile de trouver un rapprochement quelconque entre ces deux propositions. Mais il y a une autre version pour la seconde phrase :

Barara ba bambe ndja nabela...

Je convoite les pères d'autres jeunes filles.

Ce serait alors une orpheline qui décrirait ses courses inutiles, de çà, de là, pour aller chercher de l'appui auprès des pères de ses amies ?... Interprétation quelque peu étrange ! La forme originelle de cette énigme était peut-être encore différente.

489. Dans l'exemple suivant, c'est la seconde proposition qui est identique tandis que la première varie selon les versions.

Titus dit :

Nyeleti yi ne bountsabantsaba.
Kou tchonana ka kaya, bo djihisa.

L'étoile scintille.
Se refuser la nourriture les uns aux autres dans un même village, c'est une faute pour laquelle on peut être mis à l'amende.

Et voici la version de Chalati :

Chinhongana cha ngouloumpsana.
Kou tchonana ka le kaya ku djihisana.

Un bâton court qui porte une massue à son extrémité.
Se refuser la nourriture, etc...

On ne découvre aisément la signification ni de l'une ni de l'autre de ces deux formes de l'énigme. Sans doute, avec quelque bonne volonté, on arriverait à les expliquer. Mais il est inutile de fendre des cheveux en quatre pour cela !

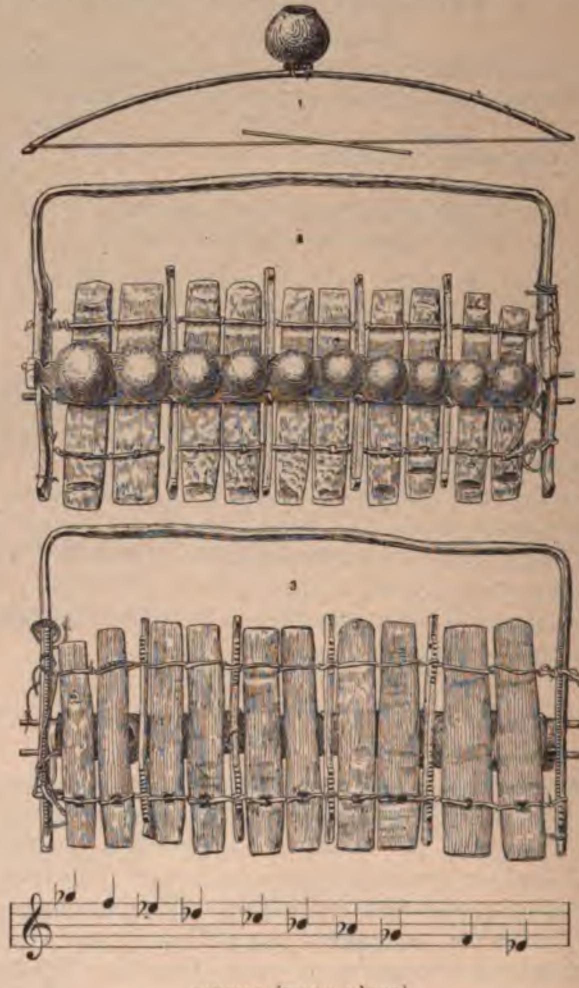
490. Ces « psitekatekisana » sont-elles particulières à notre tribu ou les retrouve-t-on ailleurs ? Je ne saurais me prononcer sur ce point, mais je n'en ai vu citer nulle part de semblables. Certaines d'entre elles ressemblent beaucoup aux proverbes antithétiques de Salomon. Il vaut assurément la peine d'en réunir une collection plus complète.

II. *Les Chants.*

491. J'ai classé ceux qu'il m'a été donné de recueillir en neuf catégories : chants de circonstance, de Rongué, d'amour, de noces, des porteurs, de deuil, des exorcistes, de chasse et de guerre. La lyrique des Ba-Ronga ne manque donc pas de variété ! Que l'on veuille bien feuilleter pour s'en convaincre nos *Chants et Contes des Ba-Ronga*, pages 20-66. Il faut y ajouter encore les chants de sorciers dont nous citons un spécimen dans le chapitre relatif à la sorcellerie (VI[e] Partie), ceux qu'on nomme Chigono et Chikambana qui me sont inconnus et les cycles d'airs zoulou dits Moutchimba et Moudjato que les jeunes Ronga ont adoptés.

Sans revenir sur les détails déjà publiés, nous rappellerons que chez les Sud-Africains l'art du chant est intimement lié à celui de

la danse. Les Ba-Ronga exécutent des mouvements cadencés, se livrent à des sauts ou à des contorsions plus ou moins gro-



TIMBILA (PIANO NÈGRE)

tesques en chantant la plupart de leurs mélodies. Nous en donnerons la preuve à propos des chants de Rongué qui sont les plus caractéristiques et les plus originaux de tous.

La *musique* de cette tribu offre un sujet d'étude fort intéres-

sant. Elle possède même des instruments d'accompagnement dont nous figurons ici les deux principaux : le *chitchendjélé*, la harpe unicorde, espèce d'arc dont la corde faite de fibres ou de fil de fer est mise en vibration, le son se répercutant dans une calebasse placée sur l'arc lui-même, et les *timbila*, sorte de xylophone, de piano indigène fabriqué par les Ba-Tchopi de l'embouchure du Limpopo. Les touches de cet instrument curieux sont des traverses de bois suspendues par des lanières de peau au-dessus de coques vides de sala qui tiennent lieu de caisses de résonance. Or les dix notes de ce piano se succèdent de manière à former une gamme très reconnaissable dont nous avons exposé les caractères ailleurs. (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, pages 25-29.) Mentionnons encore, pour terminer, le catalogue des instruments de musique, les flûtes des bergers fabriquées avec des roseaux (nanga) et les trompes de cornes d'antilope (timhalamhala), que l'on emploie dans la fanfare d'hiver. (Voir page 147.)

Par les chants que nous avons reproduits déjà dans les chapitres précédents, le lecteur aura pu se rendre un peu compte de cette musique douce, grave et naïve tout à la fois qui produit une impression plutôt mélancolique parce que la phrase musicale va presque toujours en descendant.

Nous n'envisagerons ici les chants des Ba-Ronga qu'au point de vue littéraire et pour compléter ce que nous en avons dit dans le volume auquel nous renvoyons le lecteur, nous en citerons avec détail quelques-uns des plus typiques : les chants énigmatiques, les chants de noces et ceux de Rongué.

492. Constatons, dès l'abord, le *caractère énigmatique* qui distingue plusieurs d'entre eux. Qu'on relise à ce propos le « Risimo ra bokouélé, le chant de la femme jalouse (page 39), celui de l'amoureuse qui va couper la souche à laquelle son ami s'est blessé (*Chants et Contes*, page 44). En voici un troisième qui doit s'appliquer à un personnage ingrat auquel on a rendu service et qui ne sait pas le reconnaître.

Chindzengeletana chi hété mabélé ya nga.
Chi bouya, chi landjoula.
Hé ta tchabela kwihi ? — Tchabela ka Moungondjo !
Hé ta tchabela kwihi ? — Tchabela ka Maouéoué
Hé ta tchabela kwihi ? — Eyéyé ! é ! é ! é !...

Le moineau pillard (le personnage en question) a mangé tout mon millet.
Le voici qui revient... Il nie (avoir rien reçu de moi).
Où irons-nous nous réfugier? (puisque la famine maintenant nous atteint.)
Va chez Mougondjo (ou Modjadji, une reine soi-disant faiseuse de pluie qui demeure dans les montagnes du Nord du Transvaal.
Va chez Maouéoué (successeur de Manoukoçi qui était envisagé comme très puissant).
Où irons-nous nous réfugier? Hélas! Hélas!

493. L'un de mes collègues, M. Loze, a entendu un de ces chants énigmatiques dans une course au Sud de la baie, chez le chef Mapoutou auquel il rendait visite. Ce Mapoutou, descendant de celui qui fonda le royaume de ce nom, chantait sur un ton plaintif:

C'est au sujet de mon drapeau que je suis fâché,
Il est entre les mains des gens du pays. Ah! comme je le voudrais!

Il répéta plusieurs fois ce refrain puis, changeant de mélodie, il reprit:

C'est au sujet de ma malle que je ne suis pas content!
Elle est entre les mains des gens du pays. Ah! comme je la voudrais!

Il faut dire que ce jeune homme n'avait pas encore reçu des Blancs les insignes du pouvoir, c'est-à-dire le drapeau portugais et un uniforme militaire que l'on remet aux chefs dans une malle où ils le conservent soigneusement. De là sa plainte. Mais cette chanson lui était inspirée par un autre chant populaire: celui des femmes jalouses, un autre « risimo ra bokouéle ». Lorsqu'un mari a plusieurs femmes, il remet à la favorite la clé de sa malle et celle-ci la porte suspendue à son bracelet. Les autres se plaignent de l'injustice qui leur est faite en chantant:

Nous sommes tristes à cause de la clé,
Elle est entre les mains du chef du village.

Mapoutou adaptait à ses circonstances la chanson des femmes jalouses, sans doute pour pousser ses gens à aller réclamer aux Blancs ce qui devait revenir à leur chef!

494. Dans les *chants de noces,* les familles des époux s'accablent mutuellement de mauvais compliments. Mais il ne faut pas les prendre au sérieux ! C'est une manière détournée — très détournée il est vrai, — de se dire des gracieusetés et de se déclarer l'estime qu'on a les uns pour les autres. Nous allons citer ici, en les commentant pour les rendre compréhensibles, la série de ces chants « d'insultes pour faire plaisir », telle que Chiguyane nous l'a donnée. Ces refrains piquants compléteront bien l'exposé des coutumes du mariage que nous avons fait dans la première partie (pages 35 à 39).

Le jour des noces, les femmes qui conduisent l'épouse à son mari exécutent le chant du *tchéka:*

Accompagnons-la, mais retournons chez nous.

C'est une manière ironique de dire : « Elle va tomber dans le malheur. Nous ne l'y suivrons pas ! » Or cette même idée inspire à ces mêmes femmes leurs refrains durant les jours suivants.

Lorsqu'elles vont accompagner la nouvelle mariée au domicile conjugal, elles lui chantent :

U ya kwi, mamano !	**Où vas-tu notre mère !**
U ya kwi chana ?	**Où vas-tu ?**
Ba ta tchaha chihoundjou	**Ils t'apporteront le panier**
ni lihlelo, mamano !	**et le van (plein de maïs), ô ma mère !**
Ba ta kouma ou tlokoli	**Quand tu l'auras écrasé,**
ba tlokolisa, mamano !	**ils t'en feront écraser de nouveau, ô ma mère !**
Ba ta kouma ou kopoli,	**Quand tu auras plâtré le plancher,**
ba kopolisa, mamana !	**ils te feront plâtrer de nouveau, ô ma mère !**

Mais lorsqu'elles iront lui faire visite en lui apportant des cruches de bière, elles pousseront l'insolence bien plus loin encore, tournant en ridicule le pauvre mari et sa famille et se moquant de tout le monde. En route déjà, elles chantent, en portant leurs amphores sur leur tête :

Hé ntchonga, banhwanyana, hé nga batchanana ;
Hé la libango ; fa hé nga labé, we manyana...
Ku laba manyana ka nouan'a manyana.

Nous sommes une petite troupe, jeunes filles ; nous sommes peu nombreuses ;

Nous allons chercher un morceau de viande à la broche; autrefois nous n'aurions pas su où en trouver, ô notre sœur (telle et telle)...
C'est notre sœur qui nous en procurera auprès de son mari.

Hé kokobisa lobé, hé ya kouihi chana ?
Hé bhanou ba kou yalwa!
Hé fambaka ni khombo, ni khombo dji lé kaya.

Où allons-nous en traînant ainsi le crochet après nous. [1]
Nous sommes des gens qu'on déteste,
Nous marchons dans le malheur [2], un malheur qui atteint notre maison.

Ka ku kanda nouana a kou no koulé.
Wo khounga hé lihanyi we koko!
Ya kokowela, kowé-kowé-kowé.

Là où demeure une fille, ce ne saurait être loin.
Vas-y seulement en clopinant et t'appuyant sur ton bâton, grand'mère [3].
(Écoute la poule qui) jacasse... Elle fait kowé-kowé-kowé!

Au moment d'arriver au village, elles s'arrêtent au bord du ruisseau :

Foulamelani, banhwanyana, hi ya nwa mati nkobène.

Descendez, jeunes filles, allons boire de l'eau dans la combe.

Enfin les voilà installées chez les « bakonouana », les beaux-parents. Elles se mettent à insulter leurs hôtes :

Ba yala na wo mbengana loko a boleka!
Ba li : « Famba, ou ya teka le kwenou, ou bouya wa ta sila. »
Ba yala ni choudana, ba yala ni mousana.
Ba li : « Ou ya teka kwenou ou bouya wa ta tlhokola. »

[1] Elles se comparent à des femmes qui sont allées dans la campagne cueillir des kouakoua (voir page 193) et qui sont tellement chargées de ces fruits qu'elles ne peuvent plus tenir en main le crochet avec lequel elles les ont arrachés aux arbres. Elles l'attachent donc à leur ceinture pour retourner à la maison et le traînent derrière elles. Les voyageuses laissent à entendre qu'elles ne sont guère enchantées de leur course.

[2] Celui d'aller chez un beau-frère qui tourmente notre sœur.

[3] Cette strophe est destinée à encourager la vieille qui trouve le chemin long et fatigant. Les autres femmes lui promettent qu'on lui tuera une poule pour la régaler, là-bas, chez le gendre. A remarquer la première ligne de cette troisième strophe ; c'est une sorte de proverbe.

On refuse (à notre sœur) l'assiette à moudre quand elle l'emprunte !
On lui dit : « Vas-en chercher une chez vous et reviens moudre. »
On lui refuse le petit mortier et le petit pilon.
On lui dit: « Va les chercher chez vous et reviens écraser ton maïs. »

Puis on se moque de la belle-mère qui chuchote avec d'autres personnes du village, avisant sans doute aux moyens de bien recevoir les visiteuses. On affecte de prendre ses apartés pour un complot.

A li nuono-nuono ! Mabulela ya nsati lweyi ! Hé filé ! hé lobile !

Elle fait des cachotteries ! cette femme-là ! Quels propos elle tient ! Nous sommes mortes ! nous sommes perdues !

Quant au chef du village, ces visiteuses acariâtres lui crient :

Nwinyi wa mouti, hi wene ? A kou hé hé mati, hé nwèné ?
A he hlayi woné, ya nhlobo ! Hi hla byala né sopé !

Est-ce toi, le maître du village ? Ne nous donnes-tu pas de l'eau afin que nous puissions boire ?
Nous n'entendons pas l'eau du puits ; nous voulons dire de la bière et de l'eau-de-vie.

Les gens de l'endroit s'approchent pour les saluer. Elles se taisent ; elles font les dégoûtées ! On se met à préparer les grandes marmites pour leur cuire de la nourriture.

Mi kokela matambeko, mi kokela bamane ?
Kambe hé balala ! hé nga ba ka manyana.

Vous sortez les grands pots... Pour qui les sortez-vous ?
Nous sommes des ennemies, nous autres !

Les jeunes gens leur attrapent des poules pour bien les régaler. Elles font les difficiles.

A hé djioulé kouée ! A hé djioulé kouée !
Hé djioula nkoka-hé-pindja !

Nous ne voulons rien de ce qui fait kouée... (la poule qu'on égorge).
Nous voulons la bête qu'on amène avec une ficelle ! (une chèvre !)

Mais c'est le mari qui doit entendre les pires insultes.

Ha ! matinga-tingela ya mhounou lwe ! loko a hi bona a ku tlhanya psiroubou.

Eh ! voyez comme il nous évite ! Quand il nous voit, il va se cacher derrière les maisons (tant il a peur de nous).

Hi laba tima-mbilu ! hé djioula mafoura ya kou nona phobo.

Nous voulons ce qui satisfait le cœur ! Nous exigeons de la graisse bien grasse.

Nyoka ya nyoka. Mbyana ya mbyana ! Yi whee...

Serpent que tu es ! Chien que tu es ! Tu fais : oua-oua !

Et pour lui montrer enfin, avec cette rudesse vraiment sauvage dont elles ne se départissent point, qu'elles l'aiment bien et l'apprécient beaucoup, elles ajoutent :

A ku hé lobolélé ? Na wéné, bana ba kou ba kou lobolela hé khoumé né ntlhanou !

Ne veux-tu pas acheter chez nous une nouvelle femme ? Plus tard tes filles t'apporteront un douaire qui te vaudra quinze livres sterling (?).

Enfin, en s'en allant, après avoir bien bu, bien mangé et bien dansé, elles diront :

Hé tlhomé nyongua ya mbouti, hé mouka...

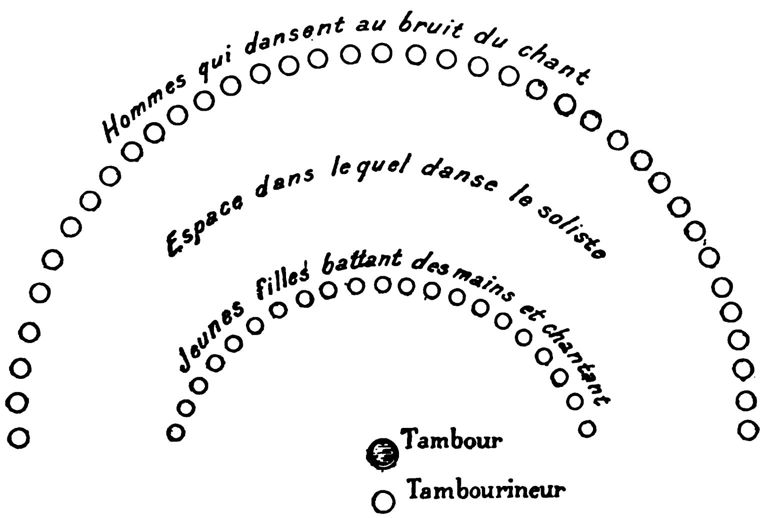
Enfile-nous dans les cheveux la vésicule biliaire de la chèvre.
Nous nous en retournerons chez nous (et les passants verront que nous avons été fêtées).

Ces chants étranges font penser à la satire plutôt qu'à la lyrique.

495. Dans les *Chants de Rongué*, dont il nous faut parler encore, la lyrique ronga touche par contre à la comédie et les danses fort compliquées qu'on exécute pour accompagner ces productions musicales et... poétiques font penser à des ballets organisés.

Le Rongué (mot dont l'étymologie ne paraît pas avoir de rapport avec celle de ronga), est le nom que l'on donne aux chants les plus anciens du pays que l'on exécutait au temps des moissons, c'est-à-dire en mai ou juin, lorsque toutes les récoltes

étaient rentrées dans les greniers et qu'on avait le temps de jouir de la vie. Ces chants étaient exercés avec soin par les jeunes gens des villages. On consacrait plusieurs semaines à les apprendre dans la brousse. car il s'agissait de mettre beaucoup d'ensemble dans les mouvements de danse. Plusieurs de ces chants font allusion aux circonstances historiques du pays, à



DANSE DU RONGUÉ

des événements plus ou moins oubliés; c'est la raison pour laquelle ils sont souvent difficiles à comprendre. Ils variaient d'un clan à l'autre.

496. D'après Spoon, voici celui qu'on exécutait avec le plus de plaisir dans le Nondouane: un individu tapait sur un tambour pour encourager les danseurs. Autour de lui, disposées en demi-cercle, des jeunes filles chantaient le refrain (tekelela) et battaient des mains pour encourager le soliste (mousimi). Plus loin, formant un autre demi-cercle, se tenaient les hommes du village dansant, eux aussi, mais sans chanter. Entre les deux rangées d'exécutants le soliste opérait. Il commençait en disant:

Ndji pfoumala chigaba cha nakoulori.

Voilà que je n'ai point de compagnon de danse.

Les jeunes filles répondaient :

Hi hloula hé mbilou yi balisaka.

Notre cœur en est vraiment tout triste !

Et il reprenait :

A psi na ntchoumo ! Makwerou Nouakoubyélé a fanaka né pataka dja baloungo.

Peu importe. Mon frère Nouakoubyélé (suffira bien), car il brille autant qu'une pièce d'argent des Blancs !

Nouakoubyélé était un conseiller qui demeurait à trois quarts d'heure de Rikatla. Il fut probablement un danseur distingué ! Les paroles de ce chant nous paraissent insignifiantes. Il faut croire que le bruit du tambour, les battements de mains des jeunes filles, la danse sur place... et la bière qu'on boit à satiété sont pour beaucoup dans le plaisir que les Ba-Ronga trouvent à ces jeux-là.

497. Un autre chant de Rongué célèbre un autre danseur :

Nwahangoua ! Nwahangoua ! Loko ba chi bona, chi né nkaoukelo ! Chi bombisa tinsimo ta kou tala ta Rongué !

Nouahangoua ! Nouahangoua ! Quand on le voit (on admire) sa belle taille... C'est lui qui exécute avec perfection les nombreux chants de Rongué.
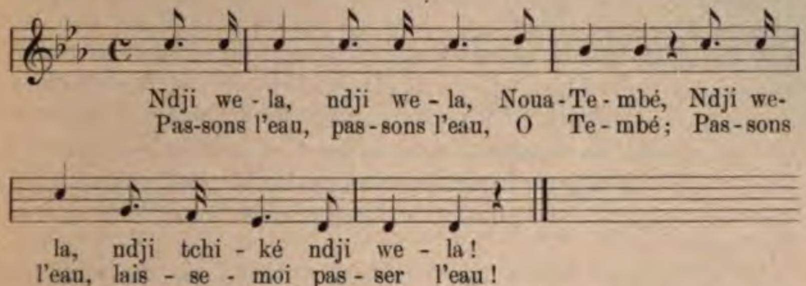
498. Un troisième sur le même thème pour glorifier Guilela, un artiste en chorégraphie dont la taille devait être singulièrement élancée :

Ou tlanga, Guilela ! Wa tlanga, likhalo li fana ni ngoti !
Nwatchibeni ! tlanga ! tlanga ! Ku tchongo ; hi nga tolobele !

Tu danses, Guilela ! Tu danses et ta taille n'est pas plus grosse qu'une ficelle.
Fils de Tchimbéni. Danse, danse... C'était trop peu ! Nous n'en avons pas encore assez !

499. J'en ai recueilli trois autres qui semblent faire allusion à des événements réels. Un seul est assez compréhensible pour

qu'il vaille la peine de le transcrire. La musique de la première phrase est très caractéristique.



Ndji wela, ndji wela, Nouatembé ! Ndji wela, ndji tchiké ndji wela.
Ndji koka mabyatcho ; ndji tchoutchouma ndji ya tlhasa ka Ntchangane.

Sala, mouti, wa Mouhari !
Ndji tchike, ndji wela.

Je passe l'eau, je passe l'eau, ô Tembé ! Je passe l'eau, laisse-moi passer l'eau.

Je tire les bateaux ; je m'enfuis jusque chez Ntchangane.
Adieu, village de Mouhari !
Laisse-moi passer l'eau.

Les deux citoyens du Tembé qui m'ont chanté ce refrain, déclarant qu'il était très populaire, ne savaient pas comment l'expliquer. On peut néanmoins imaginer facilement les circonstances dans lesquelles il fut composé. Il s'agit probablement de fugitifs qui, venant du Sud, arrivent à la baie de Lourenço Marques et demandent aux riverains, aux sujets de Mouahari (chef du Tembé durant le siècle passé) la permission de passer l'eau pour continuer leur course du côté du Nord et aller se réfugier chez Ntchangane,[1] c'est-à-dire à Bilène. Leur équipée a été conservée dans le souvenir populaire par cette chanson.

[1] Ntchangane est un surnom de Manoukoçi lequel ne vint guère s'établir à Bilène qu'entre 1820 et 1830. Mouhari régnait au moins 50 ans avant cette époque. De deux choses l'une : ou ce chant date du temps de Mouhari et alors la mention de Ntchangane a été ajoutée postérieurement ; ou il date de ce siècle et alors c'est le nom d'un ancien chef qui est appliqué au village de Mouhari. La critique ne peut donc prouver avec évidence que cette chanson est vieille de plus de cent ans. C'est dommage, car les chants aussi vieux que celui-là ne doivent pas abonder en Afrique.

500. Ces spécimens prouvent que le recueil de Rongué est assez varié. Mais il me reste à transcrire le numéro de la collection le plus curieux, à ma connaissance, du moins. Il m'a été expliqué en détail par Chiguyane qui l'a exécuté maintes fois en jouant même le rôle du soliste, il y a vingt ou trente ans, dans le pays de Chirindja, district de Mpatchiki (aux confins du Nondouane). A ses yeux ce chant est tout à fait typique. C'est presque une pièce de théâtre, un morceau de comédie, comme on va le voir. Il comprend en effet cinq parties — j'allais dire cinq actes — qui se succèdent, mais sans aucun lien logique, il faut l'avouer.

501. Le *premier acte* pourrait être intitulé: la *Marche des vieux*. Tous les adultes du village sont partis dans la brousse, disons dans la direction de l'Ouest, et ils s'en reviennent sur la place en clopinant, en traînant l'aile comme s'ils étaient atteints d'une maladie qui les empêche de marcher. [1] Sur une mélodie monotone, ils chantent les paroles suivantes:

Ndji laba batlhaben ! Angati, angati leyi ya masengué ya tchabisa.
Lomo kwerou, mamana, we, angati leyi yi ndji tsimba kou famba
Ndji teka moumphinyi, ndji tcheboukela kou djima
Yi yengeta yi ndji tsimba kou famba !
Psi yengeta, psi ba roma loko ndji tchama.
Psi ka ne mpouri, nsasi wa kou famba.

Je cherche des gens pour me poser des ventouses ! Cette maladie, ce maudit lumbago, est terrible.
Dans notre village, ô ma mère, hélas ! cette maladie m'empêche de marcher.
Je prends le manche (de ma pioche), je m'en vais aux champs labourer...
La voilà qui m'empêche d'aller !
Et voilà que cela fâche (mes parents) de me voir assis (sans rien faire).
Elle peut bien se fâcher, la belle ! la belle marcheuse !

En fredonnant cela, les vieux sont arrivés au village. Les jeunes qui étaient partis du côté opposé reviennent à leur tour en chantant leur couplet.

502. *Second acte.* Leur histoire à eux, c'est celle d'un gendre qui chassa sa belle-mère de chez lui parce qu'elle était atteinte

[1] Le lumbago ou peut-être plutôt l'hydrocèle, fort répandu parmi les Noirs. Le nom de cette maladie est « masengué ».

de petite vérole. La pauvre vieille alla mourir dans la brousse, non sans que sa fille ait protesté contre la cruauté de cet homme. On entend le mari et la femme faire leurs réflexions.

Le gendre : (solo) Ndja famba, ndja famba, ndja famba, na ndji nyényémouka...

Ba mou hlongola, a famba a ya fela ahangale.

Je m'en vais ! je m'en vais ! je m'en vais avec dégoût.
Qu'on la chasse et qu'elle aille mourir dans la brousse.

La fille : (son rôle est chanté par tous les acteurs, en chœur).

Ndji tchétcha chitlambutana, chi fambaka chi hona abouchlambo !

Lomo kwerou, ka Mpatchiki, hé nga hanyi ! hé yabana tintsalo né machaka.

Psi yentcha hé yo ngati ya koutané !
Ngati ya koutané ya tchabisa, hosi ya nga !

Psa kou hlongola né moukonouana, a famba ; a bouya a kouloubisa kou hlaya, chi houndja hé la, ba mou hlongola, a famba, a ya fela hangale.

J'ai pitié (quand je vois) la petite vérole qui fait ses ravages et gâte le visage.

Ici, chez nous, au village de Mpatchiki, nous ne vivons plus ! nous n'avons plus de bonté les uns pour les autres, entre parents.

C'est la faute de cette affreuse maladie.
Cette maladie est vraiment terrible, mon seigneur !

Elle a chassé le gendre de chez lui ; il part ; mais il revient en proférant des propos méchants ! La vieille passe par ici, on l'expulse ; elle s'en va, elle va mourir dans la brousse.

503. Le *troisième acte* commence lorsque jeunes et vieux sont réunis sur la place du village. C'est un dialogue (chibalékana) qui met en scène un certain Gébouza, homme du Nondouane qui s'était réfugié à Chirindja il y a quelque quarante ans, lorsque les guerriers de Zihlahla conduits par Machaquène vinrent se battre au Nondouane pour le compte des Blancs. Ce Gebouza était fort aimé chez Mpatchiki, petit chef au Sud de Chirindja, comme on le verra au cinquième acte. En tout cas il était grand danseur et possédait un don extraordinaire pour parler sans rien dire ! Écoutez plutôt. Le dialogue s'engage avec volubilité entre cet individu et un jeune homme qui s'appelle Mahlahlane.

Gebouza. Nandjuwé, Mahlahlane,	Mon ami Mahlahlane...
Mahlahlane. Hla! makwerou!	Dis toujours, mon frère!
G. Tlanga makwerou!	Danse, mon frère!
M. U tlanga ou ndji tloula,	Tu danses bien mieux que moi,
makwerou! A psi na ntchoumo.	mon frère, mais cela ne fait rien.
G. Andji psi tibanga	Je ne savais pas que
lepsako, nambé u lé makwerou,	quand même tu es mon frère
inha ndji kou tlangisile,	j'aurais pu te réjouir par ma danse,
Nhaviyana.	Nhaviyana.

Ici les paroles commencent à manquer de sens... Elles finissent par devenir une pure kyrielle de mots sans aucune signification.

Mahlahlane. Eee!	C'est cela,
Gebouza. Nhaviyana bantsindja.	Nhaviyana, les gens du village du chef...
M. Eee!	C'est cela,
G. Nhaviyane basouroumana	Nhaviyana, les musulmans...
Yi banga mahlolana!	Cela fait des miracles!
Khoumbou-khoumboudja Mayingandle- [la...	? ? ? ?
A sikou dja tolo	Le jour d'hier
Ku ta wa chikoumbou cha ndlala.	? ? ? ?
Ndji ndjoulouka ndji nha	Je me retourne, voilà ce que je fais...
Koupa-koupa ha matikerinouane, etc. etc.	? ? ? ?

A l'ouïe de cette production étrange, aussi incompréhensible que les *empros* de nos enfants, tous les assistants dansent en silence, exécutant sur place certaines contorsions, aussi intelligentes sans doute, que le dialogue qui précède.

504. Au *quatrième acte,* tous les acteurs rentrent en scène et exécutent le *chiombelane,* le battement de mains avec lequel on accompagne souvent les chants. Ils chantent le chœur suivant:

Mamana, n'ta kou yini?
Ina, hi tlakoula Mpatchiki, nwa-matlanga-ni-tinsana-ta-batchongouana!
Hé tlanga psigaba, Mpatchiki!
Ntlhamoulo, ndji nyiké hé psikouembo, ankoulelweni!

Ma mère, que dirai-je?
Eh oui! Glorifions notre chef, Mpatchiki, celui qui aime à jouer avec les tout petits enfants!
Nous dansons le Rongué, Mpatchiki!
L'écho (de nos chants) nous est renvoyé par les dieux, tout du long de nos villages.

Évidemment les chanteurs célèbrent la joie de cette fête où tout le monde a le cœur gai, où le chef est débonnaire, où les dieux eux-mêmes (les ancêtres décédés) s'unissent aux vivants.

505. *Cinquième acte.* Pour terminer, encore quelques chants dans lesquels Gébouza joue un rôle spécial. C'était un hâbleur qui n'en finissait pas quand il se mettait à raconter les démêlés du Nondouane et de Zihlahla. Au lieu d'aller labourer ses champs, il paressait dans son village, à l'ombre d'un « nkagne » aux fruits amers (noungué)... De là le dialogue suivant :

Gebouza. Tchikan, ndji hlayŏ !	Laissez-moi vous raconter...
Le chœur de Chirindja. U hlaya tchini ?	Quelles bêtises veux-tu raconter ? ..
G. Tchikan ndji hlayô.	Laissez-moi vous raconter...
Chœur. Hé baka Bidjiankomo... :	Nous autres, de chez Bidjiankomo [1] (voici ce que nous disons) :
Psigaba psi né nsiku, i ka leyi ;	Il y a un jour pour les chansons, c'est aujourd'hui.
A ku djima, a kou psi koti,	Quant aux labours tu n'en es pas capable,
Gebouza ! Ankanyen lo'koulou lo'wa noungué ; psigaba psi ni nsikou i ka leyi !	Gebouza ! (toi qui flânes) sous ton grand nkagne aux fruits amers ! Il y a un jour pour les chansons : c'est aujourd'hui.

La morale de toute cette histoire ne manque pas d'à propos : « Aujourd'hui, nous chantons, nous dansons ; mais ce n'est pas le tout. Demain il faudra entreprendre les labours de l'an nouveau ! »

Dans chacun des petits clans ronga on a sans doute exécuté des danses et des chants analogues. Ils nous paraissent très enfantins, mais très innocents aussi et montrent combien cette tribu a de goût pour les amusements littéraires et pour la musique.

III. *Les contes.*

506. De tous les produits du folklore africain, les contes sont assurément les plus importants, les plus sérieux, ceux qui se rapprochent le plus de ce que nous appelons la littérature. Ils intéressent doublement l'ethnographe, car, non seulement ils nous ouvrent de précieuses échappées sur le monde des pensées

[1] Ancêtres de Mpatchiki, le petit chef alors régnant.

de ces Primitifs, mais ils nous permettent de pénétrer dans leur histoire ancienne. Ces contes sont, en effet, de très antiques histoires, qui se sont transmises à travers les siècles sans subir de modifications profondes. Plus on étudie le folklore africain et plus on constate qu'ils appartiennent à la race tout entière et non à certaines tribus particulières. Ils sont très probablement l'œuvre des générations anciennes et, s'ils se sont diversifiés par la tradition orale chez les différents peuples bantou, il existe un fond commun que la science reconstituera peu à peu et qui remonte à des temps très reculés! Cette hypothèse à laquelle le folkloriste africain est amené par la simple étude comparée des contes africains, est confirmée par les déclarations unanimes des indigènes. « Les chants, disent-ils, naissent et passent. Il en paraît de nouveaux en toute saison, tandis que les contes nous sont légués par nos ancêtres. Personne n'aurait l'idée d'en inventer de nouveaux. » Cette considération suffirait pour démontrer leur haute importance au point de vue ethnographique.

507. J'ai commencé à recueillir ceux du pays ronga et en ai publié une trentaine dans mon volume des *Chants et Contes des Ba-Ronga*. Je les ai divisés en cinq groupes: contes d'animaux, contes illustrant la sagesse des petits (qui l'emporte sur la force des puissants), contes mettant en scène des ogres et autres êtres fantastiques qui mangent les gens, contes moraux dans lesquels l'intention didactique apparaît plus clairement encore et contes étrangers provenant manifestement de tribus voisines ou déformés sous l'influence européenne (portugaise). De chacune de ces catégories, j'ai réservé un ou deux spécimens pour le présent ouvrage. Mais, avant de les transcrire, je voudrais relever certains indices qui nous permettront de caractériser le rapport existant entre les contes ronga et ceux des tribus voisines. Ce sujet, de nature plutôt scientifique et qu'il ne m'a pas été possible de traiter longuement dans l'ouvrage plus populaire publié l'an dernier, est bien à sa place dans celui-ci. Les travaux de Callaway pour le folklore zoulou, Theal pour celui des Cafres, Jacottet pour celui des Ba-Souto et des Ba-Rotsi, Héli Châtelain pour les traditions angolaises et Steere pour celles de Zanzibar, etc., nous permettent déjà de fixer certains points. Mais il faudra le labeur patient de nombreux chercheurs pour fournir à la science folkloriste tous les matériaux que l'Afrique tient en réserve. On ne saurait trop encourager les mis-

sionnaires à recueillir ces précieux monuments de la littérature indigène avant que la vague montante de la civilisation les ait recouverts ou détruits.

508. Le folklore ronga me paraît former la transition entre celui du Zambèze et celui des Zoulou. Les travaux de M. Jacottet sur les langues et littératures des Ba-Soubiya et des Ba-Louyi de la vallée du Zambèze (en aval des chutes de Victoria) nous apprennent que les *contes d'animaux* sont extrêmement nombreux dans ces tribus. Le lièvre, la tortue, la gazelle, le chacal y jouent un rôle considérable. D'autre part, on est étonné de voir ces récits où figurent des animaux disparaître presque entièrement chez les Zoulou, les Cafres et les Ba-Souto. Ils abondent chez les Hottentots, et ce fait avait suggéré à Bleek, le grand initiateur des études bantou, l'idée suivante : Les Hottentots étant un peuple dont la langue admet la division des objets par sexes (sex-denoting language, comme le disait le savant du Cap) possèdent une imagination plus vive que les Bantou, lesquels répartissent les substantifs en genres qui n'ont rien à voir avec la notion du sexe. C'est là une coïncidence qui explique le grand développement des contes d'animaux chez les Hottentots et leur absence presque complète chez les Bantou. Or il est prouvé actuellement que ce rapprochement prématuré n'était pas juste. Le folklore animalier du Zambèze le démontre et la présence de nombreux récits de ce genre chez les Ba-Thonga le prouve également. Nous en avons moins que les tribus situées plus au Nord, mais davantage que les Zoulou et les Ba-Souto. En tous cas il est fort difficile d'admettre que ces contes sont dus à une infiltration hottentote. On pourait expliquer ainsi, à la rigueur, les vestiges de ce genre de littérature qui se rencontrent chez les tribus Sud-Africaines, voisines des Hottentots (Zoulou, Cafres et Ba-Souto) ; mais les Ba-Ronga habitent beaucoup trop loin de ces peuplades pour avoir jamais eu des relations suivies avec elles. Un emprunt de cette importance ne serait admissible que chez des voisins immédiats ; or ceux-ci sont moins riches que les Thonga en contes d'animaux. Donc l'hypothèse d'une origine hottentote doit être mise de côté.

509. D'autre part, il existe chez les Zoulou et les Cafres un curieux conte, très long, très mouvementé, décrivant les aventures d'un nain « pas plus haut qu'une belette », disent les narrateurs, et qui se nomme Hlakanyana. Chose surprenante, une

bonne partie des exploits que nos contes ronga attribuent au lièvre et à la rainette, leurs héros habituels, sont accomplis par ce nain, personnage aussi habile et malin qu'il est petit. En soi, rien d'étonnant à ce que les hauts faits d'un personnage folklorique soient mis sur le compte d'un autre : ce phénomène est très fréquent dans les contes africains. La chose intéressante à relever, c'est que les exploits d'un animal soient attribués à un homme. Il est permis de supposer que c'est en vertu d'une sorte de *rationalisation* opérée par ces tribus plus méridionales. Les actions d'éclat racontées par la tradition populaire ne convenaient décidément pas à de vulgaires bêtes des champs, et une disposition plus positive, plus raisonneuse de l'esprit a peut-être poussé les Zoulou à imaginer un personnage humain, Hlakanyana, pour les lui attribuer.

Il se pourrait aussi qu'il n'y eût au Zoulouland ni lièvres, ni tortues... Mais puisque les Ba Souto du plateau connaissent ces bêtes-là, leurs voisins, habitant dans un pays plus giboyeux, ne les ignorent certainement pas.

L'étude des contes d'animaux nous amènerait donc à supposer que le folklore ronga occupe une place intermédiaire entre celui des tribus zambéziennes et celui des tribus méridionales.

Rien de surprenant dans ce résultat ! Le caractère de la littérature populaire des Ronga correspond ainsi avec leur position géographique.

Il ne paraît pas y avoir grande différence entre les contes des Ba-Ronga et ceux des autres clans de la tribu Thonga. Cependant il est aisé de comprendre que les infiltrations étrangères se rencontrent plus souvent aux environs de la ville de Lourenço Marques que dans l'intérieur.

En Ronga, les contes s'appellent : *chihétana ;* en djonga (dialecte de Khocène) : *nsingo* et *nkaringana*. Pour indiquer l'action de conter, on se sert du verbe *kou tha*, le même que l'on emploie pour désigner l'action de jouer au « tchouba ». (Voir page 110.) Si le lecteur désire se rendre compte de la place des contes dans la vie de la tribu, de leur caractère littéraire, de leur valeur philosophique et apprendre à connaître quelques-uns de mes conteurs, je ne puis que le renvoyer aux pages 70-80 de mon volume des *Chants et Contes*.

511. Voici quel serait le catalogue complet des contes ronga

recueillis et classifiés jusqu'ici [1]; (ceux que nous écrivons en italique sont les spécimens que nous publions ici dans un ordre un peu différent) :

I. Contes d'animaux : Le Roman du Lièvre. 1er cycle. — Le Roman du Lièvre. 2me cycle. — L'Epopée de la Rainette. — Le Lièvre et la Rainette. — Le Lièvre et l'Hirondelle. — Le Lièvre et la Poule. — La Sagesse du Caméleon. — *Doukouli, l'Homme-Hyène.*

II. La Sagesse des petits : L'Homme au grand Coutelas. — Piti. — Moutipi. — Le Petit Détesté. — *Sikouloumé.* — *Moutikatika.*

III. Contes d'ogres : Nyandzoumoula-ndengéla. — Ngoumbangoumba. — Nouamoubia. — Namachouké. — *Nouahoungoukouri.* — *Mboukouana.*

IV. Contes moraux : La Jeune fille et la Baleine. La Route du ciel. Halandi et Mayindana. — Nabandji, la Fille aux Crapauds. — Le Chat de Titichane. — La Femme paresseuse. — L'Année de la famine. — Saboulana, l'amie des dieux. — La Bienfaisance récompensée. — *Longoloka.* — *Le Gambadeur-de-la-Plaine.*

V. Contes étrangers : Les aventures de Djiwaô. — Bonaouaçi. — Les trois vaisseaux. — Likanga. — Le Jeune garçon et le Grand Serpent. — La Fille du roi. — Les *Souris.* — *Grosse-tête.*

[1] M. Jacottet a publié une dizaine de contes de notre tribu, dans la « Revue des Traditions populaires » (juillet-août 1895.)

Dukuli, a mhunu-mhisi.

Ahina kambe! Ke ku bona lwe wanuna, Dukuli, a ku famba a ḍyula banhonyana ku teka, a mutin wa Ṅwamatšakawumbe. Ba pfumela, ba mu nyika nsati.

Kutani banhonyanakulobye ba ta ku ṭekeleni. Ba suka ni batŝele, ba muka handle ku ya ŝeka. Loko ba buyisa ŝa-ku-da, Dukuli (hi ḍone bilo ḍa kwe; kambe a hi mhunu, hi mhisi le'yi yambalaka minkhanṭyu, yi yentšya ŝangi mhunu), Dukuli a suka, a ya šihlahleni, a ya yimbelela, a bitana ŝiharikulobye a ta ŝi da, a ku :

> Ewe, ewe! Mina tsa bula kini! Dukuli-duku mašangwe (?).
> Nḍi nga ku kuma, nḍi nga ku pšhisa.
> Ndhi šisela mabala wini! Hiyaya!

Kambe lisimu lolu li ṭhabisa timhunti, tihumelela. Dukuli a khoma timhunti, a mita tone. Kutani ba suka, yene Dukuli ni maḍyahakulobye, li nga timhisi na tone, ba muka bukoṅwaneni.

Kambe anḍisana ya ṅwenyi wa bukati ipfa a tumbelile loko ba yile šihlahleni, ba yimbelela, ba ta nḍuluka timhisi.

Besanyana (bayisanyana) kutani ba lelela bakoṅwana. Banhonyana ba suka ba ba heketa, ba wela nfula. Kutani ba ba byela : « Hambanı ! » Besanyana ba ku : « A hi mukeni kuṅwe, hi ta mi heketa munḍuko. » Ba hanga famba na bu, ba ya tlhasa kaya kwabu. Kambe ba ya kuma ku nge na tiyindlu : ka ku ba libala ni minkele ntŝena.

Kutani ba kuma šiduhati ša mhisi, ši ni tintŝalu ši ranḍa ku ba byela ši ku : « Bengi ba nga.... » Kambe a pfumala ka ku ba byela ha kone.

Doukouli, l'Homme-Hyène.[1]

Eh bien oui! Il arriva qu'un certain homme nommé Doukouli s'en alla au village de Nouamatchakaoumbé y chercher des jeunes filles pour les épouser. Les parents consentirent à sa demande et lui donnèrent une femme. Les amies de celle-ci vinrent pour la visite des fiançailles. Elles sortirent des huttes avec leurs mères et se mirent à cuire de la nourriture. Lorsqu'elles l'apportèrent, Doukouli (c'est là son nom, mais ce n'est pas un homme, c'est une hyène qui a mis des habits et qui prend la forme d'un homme!) Doukouli partit et s'en alla dans la forêt. Là il se mit à chanter et il appela ses amis les animaux sauvages pour qu'il pût les manger. Il dit:

> Eoué! éoué!... Que dirai-je ?... Moi, Doukouli-Doukou!...
> Si je t'attrapais, je te saisirais...
> C'est moi qui change mes couleurs! Hiyaya! Gare à toi!

Or ce chant plut aux gazelles lesquelles arrivèrent. Doukouli les saisit et les avala. Cela fait, Doukouli et ses amis, hyènes comme lui, quittèrent la forêt et retournèrent au village des beaux-parents.

Or la fille cadette du chef de la noce (le père de la jeune fille) s'était cachée lorsque les autres étaient allées dans la forêt chanter et se transformer en hyènes.

Les jeunes gens prirent congé de leurs beaux-parents. Les jeunes filles les accompagnèrent et passèrent avec eux la rivière. Puis elles leur dirent adieu! Mais les jeunes garçons répondirent: « Allons tous ensemble à la maison, nous vous raccompagnerons demain. » Elles allèrent donc de l'avant avec eux jusqu'à ce qu'elles fussent arrivées à leur village. Mais elles trouvèrent que (dans ce village) il n'y avait point de huttes. C'était la campagne sauvage et il n'y avait que des terriers.

Alors elles rencontrèrent une vieille femme de hyène qui avait de la bonté et qui voulut bien leur dire la vérité: « Mes belles-filles! » dit-elle. Mais elle ne sut comment faire pour leur annoncer la chose.

[1] Voir, pour les notes, à la fin des contes.

Kutani besanyana ba suka, ba ku : « Hi ya lalela. »

A sala, a ba byela, a ku : « Bengi ba nga ! fambani, mi muka kaya. Bana ba nga ba da abhanu ! » Kutani banhonyana ba suka, ba ṭuṭuma, ba ya kuma Ṅwašinana anfuleni. Ba kombela mati. A ku ku bone : « Bana ba nga, mi pfa kwini šana ? » Ba ku : « Hi pfa ka Dukuli. » Kutani šinana ši ku : « Leši a daka bhanu, mi ta hanya hi ku yini ? » Ba ku : « Hi ku khomi milenge u hi weta ! Hine hi nga weli, hikuba hi baṭongwana ! » Ṅwašinana a teka ašitataṛu, a ba weta. Loko ba humile halahaya, ba ṭhama ba wisa mahika ya ku ṭuṭuma.

Dukuli a tlhela a ba lanḍa, a tlhasa nfuleni. Lwe wa nṭongwana wa nḍisana a ku ku bamakwabu : « Hi Dukuli ! Kambe nḍi fanele ku yimbelela lisimu lolu a nḍulukaka mhisi ha lone :

> Ewe, ewe. Mina tsa bula kini ? Dukuli-duku mašangwe !
> Nḍi nga ku kuma, nḍi nga ku pšhisa.
> Nḍi šisela mabala wini ! Hiyaya.

Dukuli a ku nḍuluka mhisi kolaho. A ku butisa Ṅwašinana, a ku : « U nḍi bonele bhanu ba nga, šana ? » Ṅwašinana a ku : « Nḍi ba bonile. » Dukuli a ku : « Hi ba nyike. » Ṅwašinana a ku : « Hi labaya, halahaya.... » Kambe Dukuli a hlunḍuka ngopfu. A ṛanḍa ku dlaya šinana. Ŝa ku ba leši ši sukaka, ši muka matini. Dukuli a tšhaba ku nhingena nambyeni, hikusa a nḍulukile !

Śihitana śa Sikhulume.

A hina kambe ! Ka bi na Masinga, a ku suka a ya lobola basati ; ba beleka hikwabu, kambe lwe'nkulu a nga beleki, a hamba a hlekiwa hi basatikulobye ; na yene nuna a mu hleka a nga mu hlayi ntšhumu.

Or les jeunes gens se retirèrent et dirent : « Nous allons souper. »

Elle leur dit alors : « Mes belles-filles ! partez, retournez à la maison. Mes fils sont des mangeurs de gens. » Alors les jeunes filles partirent en courant et, à la rivière, elles firent la rencontre de la Rainette. Elles lui demandèrent de l'eau : « D'où venez-vous, mes enfants ? » leur dit-elle. — « Nous venons de chez Doukouli. » — « Mais, puisque Doukouli est un mangeur de gens, comment pourrez-vous vous sauver ? » dit la Rainette. Elles répondirent : « Nous nous jetons à tes pieds, fais-nous passer l'eau ! Nous ne saurions le faire seules, car nous ne sommes que des enfants ! » La Rainette prit un radeau et les fit traverser. Lorsqu'elles eurent atteint l'autre rive, elles s'assirent et se reposèrent un peu de l'essoufflement de leur course.

Doukouli se mit à leur poursuite et arriva à la rivière. Alors la plus jeune dit à ses sœurs : « Voilà Doukouli ! mais il me faut chanter le refrain au moyen duquel il se transforme en hyène :[2]

Eoué ! éoué ! Que dirais-je ? moi, Doukouli-Doukou !
Si je t'attrapais, je te saisirais !
C'est moi qui change mes couleurs ! Hiyaya ! Gare à toi !

De cette façon, il se transforma en hyène. Il vint demander à la Rainette : « As-tu vu mes gens » ? Elle répondit : « Je les ai vus. — Donne-les nous donc, dit-il. » — « Oh ! les voilà là-bas, tout là-bas. » Doukouli entra dans une violente colère. Il voulut tuer la Rainette, mais celle-ci rentra dans l'eau et Doukouli craignit d'entrer dans la rivière, parce qu'il s'était transformé en hyène !

Sikouloumé.

Or donc il arriva que Maçinga s'en alla épouser des femmes ; toutes eurent des enfants, mais la principale n'en eut point et alors elle était tournée en ridicule par les autres femmes ; même son mari se moquait d'elle et ne disait pas qu'elle fût rien (c'est-à-dire : n'avait aucune considération pour elle).

Kutani lwe wansati a ku suka, a famba nhoben, a ya kumana ni tuba, n'a ḍila. Tuba ḍi mu butisa : « Šana wu ḍilela yini, šana, mamana ? » A ku : « Nḍi ḍila hi leŝi nḍi šanisekaka ; hikuba ba nḍi hleka leŝi nḍi nga belekikiki abana ; ba ku nḍi hleka hi masiku, a ba hlayi eŝaku nḍi mhunu, ŝanga hi loko ku beleka ku yala mhunu, kasi a ku yali mhunu ! » Tuba ḍi ku : « Šana wa ŝi ranḍa ku beleka šana ? « A ku : « Ee. » Ḍi ku : « Famba, u muka kaya. » Ḍi mu nyika timbawen, ni ŝiṭama ni tinyawa. Ḍi mu nyika ni šitshimbunyana ša mitwa, ḍi ku : « Loko wu tlhasile kaya, u ta ŝeka ŝi wupfa ; loko ŝi wupfile, u ta tšhululela alihlelwen, u tlhaba hi mutwa, wu da ha yiñwe. Loko wu hetile, u ta ya nkapamela nhlembeto akhumbini, u ta tŝi bona le-tŝi taka humelela. »

Loko a mukile, kunene a yentšya hi laba a nga leletiwa ha kone. Kutani a bona eŝaku a ni nyimba. Hikuba ifa na kone a byeliwile loko na kone khuṛi a li na ḍu : « Hlaya hi masiku hikwawu u ku : We, ñwana u nga la nḍeni ka khuṛi, u nga bulabule ; a ta bulabula siku ŝi ta-ka mu kuma. Ni loko u belekile, hlaya ŝoŝo. » Kunene hi masiku a ku hlaya a ku : « We, ñwana u nga la nḍeni, u nga bulabule ! » Ni loko a belekile a hlaya a ku : « We, ñwana u fambaka, u nga bulabule ! »

Loko a kulile, a hamba a famba ni tatana wa kwe mitiṛweni n'e (na a li) ni nanḍa wa kwe lweyi ba nga mu nyika yene, ba ku : « Nambi ŝi šilema, ha ha mu nyika nanḍa wa kwe ; » kutani nanḍa wa kwe lwe afa a mu yingela ngopfu.

Siku ḍiñwana a ba lanḍa ku ḍimen ; loko fa ba li ku ḍimeni, ku hunḍa tinyanyana ti haha. Ku bona tatana wa bu, Masinga, a ku : « Bona ! mine, khale, kwanga,

Elle s'en alla dans la campagne et fit la rencontre d'une colombe; elle pleurait. La colombe lui demanda : « Pourquoi pleures-tu, ma mère ?» — « Je pleure parce que je suis persécutée; on se moque de moi parce que je n'ai pas d'enfants; tous les jours on rit de moi; on dit que je ne suis pas une femme! comme si quelqu'un pouvait s'empêcher d'avoir des enfants! Or personne ne le peut. (Sous-entendu : ce n'est donc pas ma faute si je n'en ai point.) » La colombe lui dit : « Est-ce que tu désires avoir un enfant ? » — « Oui, répondit-elle. » — « Retourne donc à la maison. » L'oiseau lui donna des haricots, du maïs et des pois. Il lui donna encore un petit paquet d'épines et lui dit : « Quand tu seras arrivée chez toi, tu cuiras tout cela; quand ce sera à point, tu le verseras dans ton panier rond, puis tu perceras les grains avec une épine et tu les mangeras un à un. Quand tu auras fini tu iras retourner la marmite de terre (sur son ouverture) au pied du mur de la hutte et tu verras ce qui se passera. »

Quand elle fut retournée chez elle, la femme fit comme il lui avait été commandé. Elle vit alors qu'elle était enceinte. [3] Or il lui avait été dit aussi que, lorsqu'elle serait enceinte, elle devrait dire tous les jours : « Toi, l'enfant qui es en moi, ne parle pas », l'enfant ne devant se mettre à parler que lorsque le temps serait venu pour cela (litt. quand cela l'aurait trouvé). Et même lorsqu'il serait né, elle devait continuer à parler ainsi. Ainsi tous les jours elle disait : « Toi, enfant qui es ici en moi, ne parle pas. » Et lorsqu'il fut né, elle continua à lui dire : « Toi, enfant qui marches, ne parle pas! »

Lorsqu'il fut devenu grand, il allait avec son père au travail; il était aussi avec le domestique qu'on lui avait donné, car on s'était dit : « Bien qu'il soit muet, nous allons lui donner un serviteur. » Or ce serviteur lui était fort soumis.

Un certain jour, le jeune garçon suivit les gens qui allaient labourer. Tandis qu'ils piochaient, il vint à passer des oiseaux qui volaient. Alors leur père, Maçinga, dit à ses fils : « Quant à moi, autrefois (quand j'étais jeune), chez moi, j'aurais pour-

anha tinyanyana leti nḍi lanḍa. » Ba muka kaya ; byi ša ba ya ku ḍimen. Ku tlhela ku hunḍa tinyanyana. Masinga a ku : « Bona, mine, khale, kwanga, anha tinyanyana leti nḍi lanḍa ! » Ba muka kaya ; loko ba mukile, ba byela bamamana wa bu ba ku : « Hi kanḍelani amihaku. » Loko ba kanḍile, na yene Sikhulume a ba mamana wa kwe, a mu komba mihaku ni makati, a ku a a mu tlatele bupuṭu ni kati. Kutani mamana wa kwe a tlata bupuṭu ni kati. Ku bona tatana wa kwe a ku : « Yo ! u nga ṅwana wa ku famba, na wene, leši ! »

Kutani ṅwana lweyi ifiki ba mu beki ku ba hosi, Mahumana, a byela bamakwabu ešaku ba famba. Kunene ba famba, na yene Sikhulume a ba lanḍa ni nanḍa wa kwe. Ba hamba bamakwabu ba ya tlhela, amahlwen, ba ta ba nkhubi wa kwe wa bupuṭu wu fahleka ; loko a famba, ku pfuta bupuṭu.

Loko ba tlhasile, ba nhingena anhlangen, ba dlaya tinyanyana ; loko ba humile ni madambu, ba hluba tinyanyana ta bu ; a tilo ḍa ku ḍuma hi ntamu.

Kutani Sikhulume a bulabula ni nanḍa wa kwe a ku : « Hi ta bona leši ba taka yentšya šone ! » Ananḍa wa Sikhulume a sungula ku ṭhaba loko a yingela a hosi ya kwe yi sungula ku bulabula. Sikhulume a ku : « Miyela, u nga nḍi dlayise ; ba ta ku : U kinela yini šana ? »

Kutani ku na mpfula leyikulu. Amalanḍa ya Mahumana ba ka yima amuṛini. Sikhulume a ku : « Šana ba ta ṭhama kwini leši a nga ba yakeliki yindlu, hosi ya bu ? Ananḍa wa kwe a tlula, a kina. Sikhulume a ku : « Miyela ! » Baṅwana ba ta ku yene Sikhulume ; laha ifiki e kone, afa ku nge na mpfula, ba butisa nanḍa wa kwe, ba ku : « Šana, nanḍuwena, u kinela yini ? » Afa nanḍa wa Sikhulume a titlhabi anenge hi mutwa ; ka ku loko

suivi ces oiseaux. » Ils retournèrent à la maison et le lendemain ils allèrent aux labours. Des oiseaux passèrent de nouveau. Maçinga dit : « Quant à moi, autrefois, chez moi, j'aurais poursuivi ces oiseaux ! » Ils retournèrent à la maison ; et, quand ils y furent arrivés, ils dirent à leurs mères : « Préparez-nous des provisions de route. » Quand elles en eurent préparé, Sikouloumé toucha sa mère et lui montra les provisions, les pains, et lui demanda de lui brasser de la bière et de lui préparer un pain. Sa mère lui en brassa et fit un pain. Alors son père lui dit : « Eh quoi ! crois-tu peut-être que tu sois devenu un grand garçon capable de voyager ! » (Sous-entendu : tu ne pourras pas aller avec les autres.)

Or le garçon qu'on leur avait donné pour être leur chef, Mahoumana, dit à ses frères de se mettre en route. Ils partirent et Sikouloumé et son serviteur les suivaient. Ses frères (fâchés) revinrent en arrière et frappèrent sa calebasse pleine de bière ;[4] elle se fendit ; il marchait, mais la bière coulait.

Lorsqu'ils arrivèrent, ils entrèrent dans les roseaux et tuèrent les oiseaux ; le soir, ils en sortirent et les plumèrent. Mais le ciel (tonnerre) se mit à gronder avec force.

Alors Sikouloumé parla à son serviteur et lui dit : « Nous allons voir ce qu'ils feront ! » Son serviteur se mit à se réjouir quand il entendit que son maître commençait à parler... Sikouloumé lui dit : « Tais-toi ! ne me fais pas tuer,[5] car ils vont te dire : Pourquoi danses-tu de joie ? »

Une forte averse tomba. Les serviteurs de Mahoumana allèrent se mettre sous un arbre. Sikouloumé dit : « Où est-ce qu'ils se tiendront, puisque leur chef ne leur construit pas même une maison ? » Son serviteur se mit à sauter et à danser de joie. Sikouloumé lui dit : « Reste tranquille ! » Alors les autres vinrent vers Sikouloumé, car, là où il était, il ne pleuvait pas et ils interrogèrent son serviteur, lui disant : « Hé ! l'ami, pourquoi danses tu ainsi ? » Or il s'était transpercé le pied avec une épine, et, quand ils le questionnèrent, il répondit : « Eh ! pourquoi est-ce que je danse ? mes amis ! C'est parce que je me suis planté une

ba mu butisa, a ku : « Hi loko nḍi kinela yini, banḍuwene.... Nḍi ku tlhaba hi mutwa, wu nga lo ! anhaka ma ku nḍi tlhabula wone ! » Kutani ba mu susa mutwa.

Kutani Sikhulume a ya ku makwabu Mahumana, a butisa a ku : « Sana bhanu laba ba ta yetlela kwin, leši kambe tinyanyana ti hlubiwiki, anḍilo a hi wu boni. » Ka ku ba loko muṅwana wa malanḍa a sungula ku hlaya ešaku : « Nḍi wa Sikhulume-samanḍyengeletana. » Ni muṅwana : « Nḍi wa Sikhulume-samanḍyengeletana. Hikwabu ba hlaya šošo ; ba sukela ahosi ya bu lweyi ba pfiki na ye na ba dumbile yene.

Kambe Sikhulume a ku : « A nḍi ḍyuli malanḍa ; a nanḍa wa nga munyingi. » Kambe a nga ba kotanga.

Ku bona Sikhulume a sungula ku yaka yindlu. A teka lihlanga liṅwe, a tšyukumetela li ya hamba khumbi. A teka liṛungu, a tšyukumetela li ya hamba alwangu. A teka šibofana, a tšyukumetela nḍen, ši ya bama khumbi. A teka liḍulu a tšyukumeta nḍen, li ya hamba tinkuku ta ku tala. A teka khala, a tšyukumeta nḍeni, ku ṭhibeliwa nḍilo. Kutani ba nhingena, ba woṛa nḍilo, ba hluba tinyanyana ta bu.

Sikhulume a ba byela a ku : Ṭeman tinhloko, mi ti siya. Kunene ba yentšya šošo. Loko ba yetlele ni madambu, Sikhulume a teka tinhloko ta tinyanyana a ti ṭanḍisa ni yindlu.

Abusikwin, Šitukulumukhumbi ši buyisa ša-ku-da, ši yimbelela, šiku :

> Ba-ka-nenge-muṅwe, kanḍa bye.
> Anyama ya muka, kanḍa bye.
> Kanḍan hi yi kuma, kanḍa bye.

Loko ši tlhasile, ši da tinhloko ši ku : « Pfotlo ! nḍi

épine dans le pied : la voici ! Vous feriez bien mieux de venir me l'enlever ! » Ils lui ôtèrent l'épine.

Alors Sikouloumé alla vers son frère Mahoumana et lui demanda : « Où ces gens dormiront-ils ? les oiseaux ont été plumés ; mais de feu je n'en vois point. » [6] Alors un des serviteurs s'écria : « Je suis l'homme de Sikouloumé, tueur de passereaux. » Et un second dit aussi « Je suis l'homme de Sikouloumé, tueur de passereaux ». Tous dirent de même ; ils quittèrent leur chef avec lequel ils étaient venus et dans lequel ils avaient eu confiance.

Mais Sikouloumé dit : « Je n'ai pas besoin de serviteurs, j'en ai un, il me suffit ». Il ne put néanmoins les empêcher de s'attacher à lui.

Alors il se mit à bâtir une hutte. Il prit un roseau, le lança et ce roseau fit une palissade (circulaire). Il prit un lien, le lança et ce lien devint un toit. Il prit une boulette d'argile, la jeta dans la hutte et elle alla crépir toute la muraille. Il prit un jonc, le jeta et ce jonc devint des nattes en quantité. Il prit un charbon, le jeta dans la hutte : voilà qu'un feu s'alluma. Ils entrèrent et se chauffèrent et continuèrent à plumer leurs oiseaux. [7]

Sikouloumé leur dit : « Coupez les têtes des oiseaux et laissez-les ici. « Ils firent ainsi. Quand ils furent endormis, Sikouloumé prit ces têtes d'oiseaux et les disposa tout autour de la hutte.

Durant la nuit, un ogre apporta de la nourriture en chantant :

L'homme à une jambe ! Va toujours !
La chair (humaine) s'en ira bientôt... Va toujours !
Allons la chercher... Va toujours !

Quand il arriva à la hutte, il mangea les têtes d'oiseaux en

di nhloko, pfotlo, nḍi di nyanyana. » Loko ši hetile ku da ši ku : « Gi ! nḍi nga muka ; gi ! nḍi nga muka ; loko nḍi di Mahumana, nḍi ba nḍi da na Sikhulume-samanḍyengeletana, nḍi ta nona, nḍi ba nḍi nona ni litiho la mbale ! »

Loko ši mukile, Sikhulume a butisa malanḍa ya kwe, a ku : « Šana ŝa-ku-da leŝi mi daka, mi nyika hi mani ? » Ba ku : « Hi nyika hi wene ! » A ku : « Nḍi ŝi kumaka kwini, mine ? A mi nyiki hi mine, mi phamela hi Šitukulumukhumbi. » Kambe bone ba kaneta. A ku : « Hi ŝone ; mi ta ŝi bona. »

Ni madambu, loko Sikhulume a bona eŝaku ša tlhasa, leŝi afaka a ba ṭimbile hi tintiho ta milenge hi ngoti, kutani a koka ngoti. Ba pfuka, ba yingela loko ši yimbelela, ši hlaya ŝanga hi tolo : « Loko nḍi di Mahumana, nḍi ba nḍi da na Sikhulume-samanḍyangeletana, nḍi ta nona, nḍi ba nḍi nona ni litiho la mbale. »

Ba sungula ku tšhaba, ba ku : « A hi mukeni ! » Yene a ku : « Šana mi tšhabela yini ? Mi nga tšhabe ; ṭhaman, mi hetisa leŝi mi teliki ŝone. » Loko byi]šile, ba ya ku dlayen ka tinyanyana, ba buya. Kutani loko ba hambile tindlendle leti afaka ba tele tone, ni busiku, Sikhulume a ku ku bone : « Tilungisan, hi ta timela hi muka. » Kunene ba fambà nkamen wa mpunḍu.

Kambe Sikhulume afa a siyile andlendle ya kwe a nyangwen ya yindlu, a yi siyile ha bomu loko ba fambile. Sikhulume a ku ku malanḍa : « Nḍi siyile a ndlendle ya nga ; hi mani lweyi nḍi taka famba na ye ? » Bone hikwabu ba ku : « Ha tšhaba ! » Muṅwana a ku : « Nḍi ni homu, nḍi ta ku nyika yone akaya. » Muṅwana a ku : « Nḍi ni makweṛu, nḍi ta ku nyika yene kaya. » Muṅwana : « U taka teka nsati wa nga akaya. » Muṅwa-

faisant : « Crac ![8] je mange une tête... Crac ! je mange un oiseau ». Lorsqu'il eut fini de les avaler, il dit : « Ouf ! je puis m'en retourner ! Ouf ! je puis m'en retourner ; quand j'aurai mangé Mahoumana ! quand j'aurai mangé de plus Sikouloumé, tueur de passereaux, j'engraisserai, j'engraisserai jusqu'au *guinglet*[9] du pied ! »

Lorsque l'ogre fut parti, Sikouloumé interrogea ses serviteurs et leur dit : « Qui vous a donné la nourriture que vous mangez ? » Ils répondirent : « C'est toi ! » — « Pas du tout ! où l'aurais-je trouvée ? ce n'est pas moi qui vous l'ai donnée, c'est l'ogre qui vous nourrit. » Ils refusèrent de le croire et il leur dit : « C'est bien ! vous le verrez vous-mêmes. »

Le soir, lorsque Sikouloumé vit que l'ogre arrivait, — or il leur avait attaché une ficelle aux doigts de pieds, — il tira la ficelle. Eux se réveillèrent et ils entendirent l'ogre chanter les mêmes paroles que la veille. « Quand j'aurai mangé Mahoumana et que j'aurai mangé de plus Sikouloumé, tueur de passereaux, j'engraisserai, j'engraisserai jusqu'au *guinglet* du pied ! »

Alors ils commencèrent à avoir peur et dirent : « Retournons chez nous ! » Il leur dit : « Pourquoi craignez-vous ? N'ayez aucune peur. Restez seulement et finissez l'ouvrage que vous êtes venus faire ici. » A l'aube, ils retournèrent à la chasse des oiseaux et revinrent. Puis, lorsqu'ils se furent fabriqué les aigrettes de plumes pour lesquelles ils étaient venus, durant la nuit, Sikouloumé leur dit : « Préparez-vous à fuir, et retournons à la maison. » Ils partirent donc de grand matin.

Or Sikouloumé avait laissé son aigrette de plumes à la porte de la hutte. Il l'avait oubliée exprès, au moment de partir. Sikouloumé dit à ses serviteurs : « J'ai laissé mon aigrette ; avec lequel d'entre vous retournerai-je (la chercher) ? » Tous de s'écrier : « Nous avons peur d'aller ! » L'un d'eux dit : « J'ai un bœuf, je te le donnerai à la maison ! » Un autre : « J'ai une sœur, je te la donnerai. » Un autre : « Tu n'auras qu'à prendre ma femme chez moi. » Un autre : « J'ai des chèvres, je te les donnerai à la maison. » Alors il leur dit : « Puisque vous avez refusé de venir avec moi, écoutez ? Quand vous vous mettrez en route, prenez le

na : « Nḍi ni timbuti, nḍi ta ku nyika tone a kaya. » Kutani a ba byela a ku : « Leŝi mi yaliki loko nḍi ku mi famba na mine, — loko mi famba, tekan a ndlela ya šimanṭhi, mi nga teke le'ya šinene Loko mi teka le'ya šinene mi ta ŝi bona, mi ta ya kuma muti lo'wukulu.... » Kunene ba suka, ba famba ; loko ba fambile, ba teka le'ya šinene, ba ya bona muti lo'wukulu. Kutani ba tšhaba, ba ku : « Hi ŝoŝi Sikhulume a hi byeliki ŝone. » Ba ku : « A hi tlhelen hi le nṭhaku. » Ba tlhela hi le nṭhaku, ba ya ṭhama laha Sikhulume a nga ṭabukana na bu kone.

Sikhulume a butisa nanḍa wa kwe a ku : « Šana na wene u ta famba na mine, kumbe šana wa tšhaba šana? » Lwe wa nanḍa wa kwe a ku : « Šana nḍi ta ku ta ku ṭika lomu nhoben kasi akaya nḍi pfi na nḍi nanḍa wa ku? Ku sungula loko wa ha belekiwa ifi nḍi nanḍa wa ku. Nḍi ta ku famba kuṅwe na wene ! »

Loko ba tšikela kone, Sikhulume a kuma na Ŝitukulumukhumbi ŝi tali ni yindlu, leŝi fiki ŝi ṛambiwile hi leŝi faka ši ba phamela ŝa-ku-da. Na šiṅwana leši ša šilukazana (šiduhati) ifa ši ṭhami khumbin. Ŝi nyiketana hi ndlendle ŝi ku :

Tontšhi ! tontšhi ! nyika-nyika mine !
Ni ŝiṅwana le'ŝiṭongo ŝi ku :
Tontšhi ! tontšhi ! nyika-nyika mine !
Ni ŝiṅwana le'ŝa khale ŝi ku ;
Tontšhi ! tontšhi ! nyika-nyika mine !
Na šone le'ša ku duhala ši ku :
Tontšhi ! tontšhi ! nyika-nyika mine !

Ba ku : « Mi nga mu nyiken. » Ŝiṅwana ŝi ku : « Mu nyikan. » Na yene ba mu nyika na yene.

Sikhulume afa a tumbelele hi khumbi... A wutla, a

chemin de gauche, ne prenez pas celui de droite. Si vous prenez le chemin de droite, vous verrez que vous trouverez un grand village. Ils partirent donc et quand ils eurent (quelque peu) marché, ils prirent celui de droite et arrivèrent en vue d'un grand village. Alors ils craignirent et dirent : « C'est bien ce que Sikouloumé nous a dit... Rebroussons chemin ». Ils retournèrent en arrière jusqu'à l'endroit où ils s'étaient séparés de Sikouloumé.

Or Sikouloumé demanda à son serviteur : « Est-ce que tu viendras avec moi ou est-ce que tu crains ? » Son serviteur lui répondit : « Est-ce que j'aurais le front de te quitter ici, dans la brousse, moi qui, à la maison, ai toujours été ton serviteur. Depuis ta naissance, je fus ton serviteur ! J'irai certainement avec toi. »

Lorsqu'ils arrivèrent, Sikouloumé trouva des ogres en grand nombre dans la hutte, car ils avaient été convoqués par celui qui avait donné de la nourriture aux jeunes gens. Il y avait entre autres une vieille ogresse qui était assise au pied de la paroi de la hutte. Les ogres étaient en train de se passer les uns aux autres l'aigrette (oubliée) en disant :

Tontchi ! Tontchi ! Donne-la moi !

Il y en avait des petits qui disaient (d'une voix enfantine) :

Tontchi ! tontchi ! Donne-la moi !

Et d'autres (des vieux) disaient (d'une voix cassée) :

Tontchi ! tontchi ! Donne-la moi !

La vieille aussi disait :

Tontchi ! tontchi ! Donnez-la moi !

Les uns dirent : « Ne la lui donnez pas » ; les autres : « Donnez-la lui ». Ils finirent par la lui donner.

Sikouloumé s'était caché derrière la muraille. Il l'arracha (des

suka, a ṭuṭuma na šu. Ba butisa lwe wa ku duhala ba ku : « Šana ndlendle yi kwini ? » Ši ku : « Ba ti hu. » Ba butisa kambe, a ku : « Ba ti hu. » Ba ku : « A li ba wutlile ; a hi lanḍeni a nyamanyamana ! »

Sikhulume a ya ba kuma a ku : « Šana mi ṭikele yini ndlela leyi ifiki nḍi mi leleti yone ? Šana mi boni yini ? » Ba ku : « A hi bonanga ntšhumu. »

Loko Ŝitukulumukhumbi ŝi lanḍa, ŝi yimbelela ŝi ku :

A nyama ya muka ! kanḍa-bye !
Kanḍan hi yi kuma ! kanḍa-bye !

Ŝi ya mu kuma. Sikhulume a ku ku ŝone : « Yanani mi ku tlee. » Kunene ŝi ku tlee, kutani a yimbelela alisimu a ku :

Yo ! misaba ya lomu ! yo ! misaba ya lomu, hi nga tolobele ka ku da bhanu.

Na na ŝone ŝi yimbelela.

Yo ! misaba ya lomu ! yo ! misaba ya lomu, hi nga tolobele ka ku da bhanu.

Na ŝi tlhela ŝiṅwanyana ŝi ku : « Sana hi ṭika nyamanyamana yi muka. » Ŝiṅwana ŝi ku : « A hi yi ṭike hi kumiki lisimu hi taka hamba hi yimbelela lone loko hi da. »

Loko ŝi tlhelile, ba sala, ba suka, ba famba, ba ya tlhasa a mutin wolowo wukulu. Ku ta bhanu ba muti, ba ta hikwabu ba ta ba losa. Ba nga pfumeli. Kutani ku ta šikhosana ši ku : « Šawan makhosi ! » Ba pfumela ba ku : « Žžži. » Hikwabu ba ku : « Ba pfumela loko ba losa hi kokwana ! » Ba yengeta ba ba losa. Ba miyela. Ba ku : « Yengeta, kokwana ! » Ši yengeta ši ku : « Šawani makhosi ! » Ba pfumela, ba ku : « Zi-ži ! »

mains de l'ogresse sans qu'elle s'en aperçût, parce qu'elle était si vieille) et il s'enfuit. Alors les autres demandèrent à celle qui était si âgée : « Où est l'aigrette ? » Elle répondit : « On a fait *zut !* » — Ils l'interrogèrent de nouveau : « On a fait *zut !* » dit-elle. « Elle prétend qu'on la lui a enlevée, dirent-ils ; courons après notre petit morceau de viande ! »

Or Sikouloumé [10] arriva (auprès de ses camarades) et leur dit : « Pourquoi avez-vous quitté la route que je vous avais recommandé de prendre ? Qu'avez-vous trouvé ? — Nous n'avons rien vu, » dirent-ils.

Les ogres le poursuivaient en chantant :

Notre viande est partie ! Allons toujours !
Allez, nous la rattraperons ! Allons toujours !

En effet, ils rattrapèrent Sikouloumé. Celui-ci leur dit : « Eh bien ! mettez-vous en ligne »... Ils se mirent en ligne. Alors il commença à chanter le chant que voici :

Oh ! dans ce pays-ci, dans ce pays-ci, nous n'avons pas coutume de manger les gens !

Les ogres aussi chantaient :

Oh ! dans ce pays-ci, dans ce pays-ci, nous n'avons pas coutume de manger les gens !

Les uns pourtant s'écrièrent : « Est-ce que nous allons laisser notre petit morceau de viande retourner à la maison ! » D'autres leur répondirent : « Laissons-le aller, puisque nous avons appris ce chant ; (cela suffit), car nous le chanterons désormais en mangeant. »

Lorsque les ogres furent partis, les jeunes gens aussi s'en allèrent et arrivèrent au grand village. Les gens de l'endroit vinrent tous les saluer. Eux ne répondirent rien. Alors une vieille femme leur dit : « Salut mes seigneurs ! » Ils répondirent : « Ji-ji ! » — Les autres de s'écrier : « Tiens ! ils répondent seulement quand c'est une vieille qui les salue » ! Ils essayèrent de nouveau de leur souhaiter le bonjour. Eux se turent. Les gens du village dirent à la vieille : « Recommence, grand'mère ! » Elle recommença et leur dit : « Salut, mes seigneurs ! » Ils firent : « Ji-ji ! »

Loko ḍi pelile, ba ba komba a yindlu le'yikulu ; ba yala. Kutani ba ya ba komba ya šikhosana ; ba pfumela.

Ni madambu, ba leletana ba buyisa ŝa-ku-da. Kutani Sikhulume a nusa hikwaŝu, a nyika mbyana ya kwe leyi ifiki e na yu : yi yala ku da. Ba halatela hansi. Lwe wa šikhosana a sila lihoko, a ŝeka ntlatu a ba nyika. Sikhulume a nusa, a nyika mbyana yi da ; na bone ba da.

Abusikwin bhanu ba muti ba byela ban'a bu ba banhwanyana ba ku : « Famban mi ya ṭekela baloboli benu ba tlhasiki. » Ba ya ; loko ba yile ndlwin ba yetlela, Sikhulume a teka ŝiyambalo ŝa lwe wanhwanyana, a yambala ŝone. Loko bhanu ba muti ba ya ku ya ba dlaya, ba ku ba ḍyula ku dlaya Sikhulume, ba ku dlaya a ṅwan'a bu.

Kutani ṅwinyi wa muti af'a leletile ḍimu a ku : nḍi ḍimelan. Loko ba li ku ḍimen, ku bona Sikhulume a ku ku lwe wa kokwana : « Šana wa yi ḍyula mbila šana ? » Sikhosana ši ku : « Ee ! » Ba hanga sila mbila, ba patša ni fole ni mbange ni miṛi miṅwanyana ba ši nyika. Loko ši da ši ku : « Ṭimbu, » ši nyika nuna. « Ṭimbu, » ši nyika nsati : « Ṭimbu, » ši nyika ntukulu. Ši ku : « Kambe ba da, ba da, a ba nḍi nyiki ! » Ba ku : « Dana, kokwana ! » Loko a dile, ašifuba ša ku : mphuu.

Ku bona Sikhulume a ku ku malanḍa : « A hi tekeni tihomu hi famba ! » Kunene ba teka mintlhambi hikwayu ya tiko, ba famba.

Loko ba muti ba li ḍiṅwin, ku bona nanḍa wa hosi, a ku : « Leŝi, ŝanga hi loko wa ku ba nṭhuṛi wa tihomu letŝiyaa.... » Ba ku : « A hi wone ! I nṭhuṛi wa ku ḍima. » A yengeta lwe wa nanḍa a ku : « Ingi i nṭhuṛi wa tihomu letŝiyaa.... » Ba ku : « A hi wone ! Atihomu

Lorsque le soleil se fut couché, on leur montra une grande hutte (pour aller y dormir); ils refusèrent (d'y entrer); on alla les conduire dans celle de la vieille femme. Ils consentirent à y pénétrer.

Le soir, les gens se concertèrent pour leur apporter de la nourriture. Sikouloumé prit un peu de tout et l'offrit à son chien [11] qui l'accompagnait: il refusa d'en manger. Alors ils répandirent sur le sol cette nourriture. La vieille leur moulut du millet, cuisit la pâte et la leur donna. Sikouloumé en prit, en offrit au chien qui en mangea. Alors eux aussi en mangèrent.

Quand la nuit fut venue, les gens du village dirent à leurs filles: « Allez vous amuser avec vos prétendants qui sont arrivés. » [12] Elles y allèrent et dormirent dans la hutte avec eux. Alors Sikouloumé prit la couverture d'une jeune fille et s'en couvrit. Lorsque les gens du village voulurent aller tuer les jeunes gens durant la nuit et qu'ils cherchèrent Sikouloumé pour le tuer, voilà qu'ils occirent leur propre fille (mais ils ne s'en aperçurent pas).

Cependant le chef de ce village avait convoqué ses gens (pour le lendemain) afin qu'ils labourassent son champ. Tandis que tout le monde était aux labours, Sikouloumé dit à la vieille: « Désires-tu du gâteau ? » La vieille répondit: « Oui! » Alors ils moulurent de la farine et la mélangèrent avec du tabac, du chanvre et d'autres drogues et la lui donnèrent. Tout en mangeant elle dit: « En voici une portion », elle la donna au mari (son fils): « En voici encore »; elle la donna à la femme (sa belle-fille): « En voici encore »; elle la donna à son petit-fils... Elle ajouta: « Les voilà qui mangent, qui se régalent et ils ne m'en laissent point!... » Ils lui répondirent: « Manges-en seulement, grand'mère! » Quand elle en eut mangé, elle perdit la tête. [13]

Alors Sikouloumé dit à ses serviteurs: « Prenons tous les bœufs et partons! » En effet, ils réunirent tous les troupeaux du pays et partirent.

Or, tandis que les gens du village labouraient aux champs, le domestique du chef lui dit: « On dirait que l'on voit une poussière soulevée par des bœufs, là-bas. » Les gens lui répondirent: « Ce n'est pas une poussière de bœufs! C'est une poussière produite par des laboureurs! » Il recommença à dire: « On dirait que c'est une poussière de bœufs, là-bas! » On lui répondit:

ti le kaya ni bhanu laba hi ba ḍimelaka. » Kutani loko a tlhela a yengeta lwe wa nanḍa a hlaya tŝotŝo, ku bona hosi yi ku : « Famba wu ya labisa, leŝi-ke ha ku na hi ḍima, na wa ku hi kaṛata ! » Kunene a ya labisa, a ku kumana ni ŝikhosana a ndlelen, a ŝi butisa a ku : « U ya kwini ? » Ŝi nga koti ku yangula ntŝhumu ! Ŝa ku nusa misaba ŝa ku ntluu ; afa ŝi pŝyetuki ni maṭolo. Kutani loko a ya labisa a kaya, a nga ha boni tihomu ; a ya byela ba kwabu, bone ba ta.

Kutani hosi ya bu yi ku : « Ba ka Munombela ! A nyamanyama yi mukile ! Ŝihunḍwana, mukwana, ŝihunḍwana, mukwana ! » Afa hosi ya ka Monombela a bangile tilo ḍi ḍuma ; kutani Sikhulume a byela malanḍa ya kwe, a ku : « Yetlelani ahansi ka tihomu. » Loko ba ya tlhasa, ba kuma na Sikhulume a fambile, ni malanḍa ya kwe. Ba ku : « Ha ! hi lomu ifiki be kone, lomu ! » Ba famba ba ba lanḍa. Kutani Sikhulume a banga nambu, a wela ni malanḍa ya kwe ni tihomu. Loko bone ba tlhasa ba ku : « Ŝana mi wele hi kwini ? » A ku : « Hi kola, hi pinḍa ledi. » Ba ba nyika pinḍa, ba lulumela ; a ku bona eŝaku hi le makaṛi, a ba tika, ba ku hangalaka hi nambu. Ḍa bubiṛi a ba yentŝyisa ŝi ŝoŝo. Kutani ba ku : « Ha hela ! A hi tlhelelen. » Kutani hosi ya ba ka Munombela a ku ku Sikhulume : « Loko u nga nḍuluki ndlopfu, u nga nḍuluki nyaṛi ni ŝihaṛi ŝiṅwana, nḍuluka mangwa. Kutani Sikhulume a nduluka mangwa, a ku : hwa-hwa-hwa-hwa.

Loko ba mukile, ba ka Monombela ba kuma na ku fi aṅwan'a bu. Kutani ba da.

Loko Sikhulume a nḍulukile mangwa, ananḍa wa kwe a sohela a nkilen a tiṭonḍiyela ; amangwa yi ṭuṭuma yi ya tlhasa yi yima ahubyen. Ku bona yene. ananḍa wa

« Mais non ! les bœufs sont au village avec les gens [14] pour lesquels nous sommes ici à labourer ! » Cependant comme il continuait à soutenir la même chose, le chef dit à ce domestique : « Va donc regarder (et que c'en soit fini) ; tu es là qui nous ennuies tandis que nous labourons. » [15] Il alla regarder en effet et, en route, il rencontra la vieille ; il l'interrogea disant : « Où vas-tu ? » Celle-ci ne put rien lui répondre. Elle ramassa un peu de terre et la jeta en l'air ; elle s'était tout écorchée les genoux. Lorsqu'il arriva et regarda ce qui en était au village, il ne vit plus les bœufs ; alors il alla le dire à ses gens et ceux-ci revinrent.

Alors leur chef leur dit : « Gens de Monombéla, notre petit morceau de viande est parti ! Au petit panier ! au petit couteau ! au petit panier ! au petit couteau ! » Ils se mirent à les poursuivre. Or ce chef, Monombela, fit éclater un orage (pour les arrêter). Sikouloumé dit à ses serviteurs : « Couchez-vous sous les bœufs ! » Ils recommencèrent à fuir. Quand les gens de Monombela arrivèrent sur les lieux, ils trouvèrent que Sikouloumé et ses serviteurs avaient détalé. Ils dirent : « Ah ! c'est ici qu'ils étaient. » Ils se remirent à leur courir après. Sikouloumé fit paraître une rivière et la passa avec ses serviteurs et avec les bœufs. Quand les poursuivants arrivèrent, ils crièrent aux fugitifs : « Comment avez-vous traversé ? » Sikouloumé répondit : « Par ici ! par le moyen de cette corde. » Il leur lança la corde, eux la saisirent. Quand il vit qu'ils étaient au milieu du courant, il lâcha la corde et ils furent emportés par la rivière. Une seconde fois il fit ainsi. [16] Ils se dirent alors : « Nous sommes bientôt tous morts ! Retournons en arrière ! » Mais Monombéla cria à Sikouloumé : « Si tu ne veux pas devenir un éléphant, ni un buffle, ni une autre bête, transforme-toi en zèbre ! » Sikouloumé devint un zèbre en effet et partit en galopant : houa-houa-houa-houa !

De retour chez eux, les gens de Monombéla trouvèrent leur fille morte [17] et la mangèrent.

Quant à Sikouloumé, lorsqu'il se fut transformé en zèbre, son serviteur s'entoura de sa queue et le zèbre partit à la course et arriva sur la place du village. Le serviteur dit à sa mère : « Mets cuire de l'eau, qu'elle soit bouillante ». Il la versa sur l'a-

Sikhulume, a ku ku mamana wa Sikhulume : « Tlatleka mati la'ya ku hisa. » Kunene a mu tšhela ha wone, kutani a nḍuluka mhunu. A teka tihomu, a muka na tu ku baluṅw'a kwe.

Kutani bamakwabu ba byela tatana wa bu, ba ku : « Hine, letši, hi hanyisi hi Sikhulume. » Kutani a malanḍa lawa ma ku : « Ha ku byelile hi ku hi ta ku hakela. » Yene a ku : « Mi nga nḍi hakelen, nḍi ku hanyisa ṅwi, bana ba tatana. » Kutani Sikhulume a teka tihomu ta kwe, a muka ku maluṅw'a kwe a ṭhama kone.

Tatana wa kwe a ḍyula ku mu lanḍela, kambe a ku ku yene : « Šana a hi wene afaka u ku : a u tšalanga ṅwana, wa ku tšala singe. Nḍa yala a ku muka na ṅbu ! » Kambe loko ba konḍi ba khongotana, tatana wa kwe a ku : « Afa nḍi nga ši tibi ešaku u ṅwana nene, » a pfumela Sikhulume, a muka ni tatana wa kwe.

A ku wa tlhasa, ba mu nyika a tiko. Ni nanḍa wa Sikhulume a nyikiwa a tiko na yene. A hamba atatana wa kwe a nga ha khaneli timhaka ta tiko : ta ku khanela hi Sikhulume, a mu byela, tatana wa kwe, loko a khanelile. Bamakwabu, ba ku famba ba ba simeka ku matikonyana la'maṭongo. Na yene, Mahumana lweyi ifiki ba ku : « Hosi hi yene, » a ku ya simekiwa ku tikwanyana ḍiṅwanyana.

Hi byone bugamu.

Šihitana śa **Muṭikaṭika**.

Muṭikaṭika af'e he nḍen ka mamana wa kwe, a nga si belekiwa, mamana wa kwe a ku ṭika ša-ku-da. A nga ha di, a nga ha nwi, a nga ha yambali ntšhumu.

Nuna a mu butisa : « Ša, nkat'a nga, u ṭika ša-ku-da

nimal qui redevint un homme. [18] Sikouloumé prit les bœufs et s'en alla avec son troupeau chez son oncle maternel.

Alors ses frères vinrent dire à leur père: « Pour nous, actuellement, c'est Sikouloumé qui nous a sauvés ». Les serviteurs lui dirent: « Nous t'avions dit que nous te payerions (à notre retour) ». Mais il leur répondit: « Ne me donnez rien; c'est tout naturel que je vous aie sauvés, vous, les enfants de mon père ». Sikouloumé prit donc ses bœufs et alla demeurer chez ses oncles maternels.

Son père voulut le suivre, mais Sikouloumé lui dit: « N'est-ce pas toi qui disais que tu n'avais pas engendré un fils convenable, mais seulement un imbécile. Je ne veux pas demeurer avec toi ». Cependant lorsqu'ils lui eurent fait leurs excuses et que son père lui eut dit: « Je ne savais pas que tu fusses un enfant comme les autres », Sikouloumé consentit à demeurer avec lui.

A leur arrivée, on donna à Sikouloumé la royauté sur la contrée. Son serviteur anssi reçut un coin de pays. Son père ne discutait plus les affaires; elles étaient discutées par Sikouloumé qui allait en informer son père lorsqu'il les avait réglées. Ses frères partirent et on les établit chefs de petits pays; il en fut de même de Mahomane, celui dont on avait dit: « C'est lui le chef ». Il fut mis à la tête d'un petit pays.

Voilà la fin. [19]

Motikatika.

Lorsque Motikatika était encore dans le sein de sa mère, n'étant pas encore venu au monde, sa mère cessa de prendre toute nourriture. Elle ne mangeait plus, elle ne buvait plus, elle ne s'habillait plus.

Son mari lui demanda: « Mon épouse, pourquoi as-tu cessé

ha yini ? » A ku : « Mbilu ya nga yi ḍyula bulombe bya nhoba. » Nuna a ku : « Nḍi taka byi kuma kwi, nkata, na ? »

A suka a ya ḍyula, a yi buya na byu ; a taka mu nyika, nsati a yala ku da, a ku : « Lebyi u nga byi kuma byi ni tinyoši, amahlaugen ! Nḍi ḍyula bulombe bya ku ba byi nge na ntšhumu. » A tlhela nuna a famba a ḍyula byiňwanyana, a nyika nsati. Lwe wansati a ku : « U yi byi kuma byi nga ni busukoti ; a nḍi byi ḍyuli ! » A tlhela a famba, a ya kuma mbonga, a buya a mu nyika. A yala a ku : « Byi nga ni misaba. » Nṭhaku kambe a ta ta kuma lebyi a taka byi ŗanḍa, byi ngeke na tinyoši, ni busokoti, ni misaba. A kuma tiba le'ḍi nga ni mati ya bulombe ; a ka, a buya, a mu nyika. Yene a yamukela, a ṭhaba, a da ; a yambala a nwa ni mati.

Nuna a ku : Leŝi u nḍi šanisiki, na mine nḍi nga ha di, nḍi nga ha nwi mati. Nsati a ku : « Šana u holobela yini ? » A ku : « Nḍi ḍyula mati. » Nsati a teka ahoṭo, a famba, a ya ka mati atiben. Nuna a yala ku nwa a ku : « A nḍi ma ḍyuli, u yiki ka laha ku nga ni nhlanga ni makhele. » A ya ka nangweso ku ḍiňwanyana tiba, a ya buya ni mati. Nuna a ku : « A nḍi ma ḍyuli, ma nga lawa ma nga ni bungu. A tlhela a ya ka kuňwana, a buyisa maňwanyana mati. Nuna a ku : « A nḍi ma ḍyuli, ku nga ni šenga : Nḍi ḍyula mati la'ma ngeke na ntšhumu, ma nge na lihlanga, ma nge na šenga, ma nge na bungu, ma nge na makhele, ma nga mati ntse ! »

A teka hoṭo, a famba. A tlula matiba hikwawu lawa fiki a kile ku wone, a ya kuma tiba laha ku nga milangiki ntšhumu. A ku wa tlhasa, a ku bukusa atiben ; a ku a ŗwala, ma mu halakela.... Kasi a hi mati, bya ku ba bulombe ! A ku ma yingela noňwen loko ma hala-

de prendre de la nourriture ? » Elle répondit : « C'est que mon cœur désire du miel sauvage ! » — « Où en trouverai-je, mon épouse ? dit le mari. »

Il partit pour en chercher et en rapporta ; il le lui donna. Elle refusa d'en prendre disant : « Ce miel que tu as trouvé, il a des abeilles dans ses rayons. Je désire du miel tout pur ». Il retourna à la recherche d'autre miel et le lui offrit. Sa femme lui dit : « Cette fois, celui que tu as trouvé est plein de fourmis, je n'en veux point. » Il partit de nouveau et alla trouver dans la terre un nid de bourdons[20] qu'il rapporta à sa femme. Celle-ci n'en voulut pas davantage : « Il y a de la terre dedans », dit-elle. Enfin il réussit à découvrir le miel qu'elle désirait ; il n'y avait ni abeilles, ni fourmis, ni terre pour le gâter. Il arriva en effet à un lac qui contenait de l'eau sucrée ; il en puisa, revint et lui en donna. Elle l'accepta et se réjouit et en mangea ; puis elle s'habilla et but de l'eau.

Son mari lui dit : « Puisque tu m'as ainsi ennuyé, moi aussi, je vais ne plus rien manger et je ne boirai plus d'eau ». La femme lui dit : « De quoi te plains-tu ? » Il répondit : « Je voudrais de l'eau ». Elle prit sa cruche et alla en puiser. Son mari la refusa disant : « Je n'en veux pas, tu as été la puiser dans un lac où il y a des roseaux et des crapauds ». Elle partit une seconde fois, en prit dans un autre lac. Le mari dit : « Je n'en veux point ; c'est de l'eau qui a le goût de joncs ». Elle y alla de nouveau, puisa ailleurs et en rapporta. Il dit : « Je n'en veux pas. Elle sent le roseau poilu. Je veux de l'eau qui n'ait aucun goût, qui ne sente ni le roseau, ni le roseau poilu, ni le jonc, ni les crapauds : de l'eau pure, toute pure ».

Elle prit sa cruche et repartit. Elle dépassa tous les lacs où elle avait puisé et en trouva un où rien ne croissait. En arrivant, elle remplit son amphore en la plongeant dans le lac, et, quand elle la souleva, l'eau se répandit sur elle. Or ce n'était pas de l'eau : c'était du miel. Elle en sentit le goût dans la bouche, et alors, dans son estomac, elle but le lac tout entier ; toute l'eau disparut.

kile.... Kutani, akhuṛin ḍa kwe, a nwa tiba hikwaḍu, ku sa ku hela mati.

Ku bona añwinyi wa mati, Šitukulumukhumba, a ku : « Ha ! nḍa ku yingela dambu ḍi nḍi tlhabaka makatla ! » A ta bona nsati lw'a hlulekaka ku famba hi ku kula ka khuṛi ; a ya mu byela : « Ha ! wene ! u fanele ku dlawa ku ta huma mati lawa. Ša u byeli hi mani ku ta heta mati ya nga lawa ? » A ku : « Hi nuna a nḍi ṛumiki. » Šitukulumukhumba ši ku : « Nuna a nga hlayanga ešaku u heta mati ya nga ! » Nsati a ku : « Tatana ! nḍi ṭike ! U nga nḍi dlaye ; n'ta ku nyika ñwana lw'a nga nḍeni kwa nga ! » A ku : « Ša u taka beleka ḍi siku šana ? » Nsati a ku : « Tana mundlwana kaya u ta nḍi kuma na nḍi belekile. U ta tiba ñwana hi leši nḍi taka byewula nhloko ya kwe laha ni la, nḍi mu timba nkaṛaṛa wa ntlhohe ; a bito ḍa kwe a ta ba Muṭikaṭika. Loko u tlhasa, u ta bitana : Muṭikaṭika. A taka pfumela, u ta ta mu da. »

Ñwana, anḍeni, a hleka a ku : « Wansati lwe a phuntile ! N'ta diwela yini-ke ? A hi mine nḍi nga mu ṛuma matin ! » Lwe wa Šitukulumukhumba a ku ku wansati : « Ši ḍinganile, hamba u muka. » Wansati a hlanta mati hikwawu, ma tlhela ma yentšya tiba. A ka hi hoṭo a muka na wu, a tlhasa a nyika nuna. Nuna a ku : « Hi šone ! hi lawa faka nḍi ḍyula wone. »

Ba yetlela, byi ša n'a nga hlayanga ntšhumu. Byi ša kambe, a phuluka ñwana. Mamana wa kwe a mu byewula a mu ṭimba nkaṛaṛa, a ku : « Nḍi ya masiñweni ; sala ñwana, u ṭhama kaya. Afa a nga yañwanga. » Ñwana a pfumela a ku : « Hi šone. »

Kambe ñwana af'a humile ne e ni bula, mamana wa kwe a nga ši tibanga. A ya hlahluba, a labisa a ku :

Alors le maître de l'eau, Chitoukouloumoukoumba (l'ogre qui demeurait au fond) dit: « Tiens! voilà que je sens les rayons du soleil qui me transpercent les épaules! » Il regarda et vit la femme qui était incapable de marcher car tout son corps était plein d'eau; il lui dit: «Ah! espèce de femme! il faut que je te tue afin que toute mon eau, que tu as prise, sorte. Qui t'a dit de venir boire toute mon eau ? » Elle répondit: « C'est mon mari qui m'a envoyée. » — « Ton mari ne t'a pas dit de boire toute mon eau! » — « Mon père, dit la femme, épargne-moi! ne me tue pas et je te donnerai l'enfant qui est en moi!» — « Quand le mettras-tu au monde ? » — « Viens après-demain chez moi. Je le mettrai au monde après-demain. Tu le reconnaîtras parce que je lui raserai les cheveux des deux côtés de la tête. Je lui attacherai des perles blanches au cou. Son nom sera: Moutikatika. Quand tu arriveras, tu l'appeleras ainsi: Moutikatika. Il dira: C'est moi, — et tu le mangeras. »

L'enfant, dans sa retraite, éclata de rire et dit: « Cette femme a dit une bêtise. Pourquoi est-ce qu'on me mangerait moi ? Ce n'est pas moi qui l'avais envoyée à l'eau. » L'ogre dit à la femme: « C'est bon, retourne à la maison. » La femme rendit toute l'eau qui fit de nouveau un lac. Elle en puisa avec sa cruche, retourna chez elle et en donna à son mari. Celui-ci dit: « C'est bien. Voilà en effet l'eau que je désirais ».

La nuit se passa. Au matin, elle ne dit rien du tout. Le lendemain elle mit l'enfant au monde. Elle lui rasa la tête, lui attacha des perles et dit: « Moi, je vais aux champs, reste ici, mon fils, reste à la maison. » Elle ne lui avait pas donné le sein. L'enfant répondit: « C'est bien ».

Or l'enfant était venu au monde avec des osselets divinatoires sans que sa mère le sût. Il les jeta pour consulter le sort, les contempla et dit: « Cet osselet-ci, c'est mon père; celui-là, c'est

« Lwe, hi tatana ; lwe, hi mamana ; lwe, hi Šitukulumukhumba ši taka nḍi da, lwe, hi mine. » Bula ḍi mu byela ku bitana baṭongwanakulobye hikwabu. A ba byewula a fanisa hi leši ba mu yentšyiki šone, a ba timba ni nkaṛaṛa. Ku ta tlhasa Šitukulumukhumba, ši bitana, ši ku : « Muṭikaṭika ! » Ba pfumela hikwabu, ba ku : « Yebo, Yebo. » Ši ku : « Nḍi bita Muṭikaṭika. » Ba ku : « Hikweṛu hi ba-Muṭikaṭika ! » Ši ṭhamisa hikusa afa ši tšhaba ku da bana ba baṅwanyana bhanu. Mamana wa ṅwana a ya buya masiṅweni. Ši ya ku yene ši ku : « Muṭikaṭika a nḍi mu bonanga ! » A ku : « Šana a nḍi ku byelanga ku mu bitana loko u tlhasa ? » Ši ku : « Nḍi yi mu bitana. Kambe be ku pfumela ba tele ! »

A tlhokola šiṭama lwe wansati, a ši nyika ši da. Kambe ši ku : « I-nhi ! nḍi ṛanḍa ku da yene, nḍi muka. » A ku : « Ale ! Tatana ! ṛinḍela. Nḍi ta ku nḍi šeki tihobe n'ta mu bitana, u ta mu da kola, ndlwini, la. » A bitana Šitukulumukhumba a ši nhingenisa a ndlwin. Ku wupfa tihobe, a ṭhabula mugayela, a beka ku yene ndlwin, a bitana Muṭikaṭika. Ṅwana a ku : « Yebo ! » A suka a ya šikoti, a hlahluba bula, a ku : « Lwe, i tatana ; lwe, i mamana ; lweyo, i Šitukulumukhumba ši taka nḍi da. » Bula ḍi mu byela a nḍuluka khondlo. A yentšyisa šošo ; Šitukulumukhumba ši ku mu pfumala.

Lwe wansati a byela Šitukulumukhumba a ku : « Munḍuko n'ta mu ṛuma a ya khaya tingolokoṭo, a masiṅwin ya nga ya le ṭhobyeni. Wa ta mu kuma kone u ta mu da. » A hanga suka ṅwana, e ni nḍewana leyi a taka behela tingolokoṭo ku yone. Andleleni a ya hlahluba bula ḍi mu byela : Nḍuluka ambvembveleti u ya khaya tingolokoṭo. A nḍuluka mbvembveleti, a hahela kone, a ku khaya tingolokoṭo hala ni hala, a tata nḍe-

ma mère ; ce troisième, c'est l'ogre qui veut venir me manger ; celui-ci, c'est moi... » Les osselets lui conseillèrent d'appeler tous les petits enfants du village. Il se mit à les raser tous comme on l'avait rasé, et leur attacha des colliers de perles. L'ogre arriva et appela à haute voix : « Moutikatika ! » Tous les bébés répondirent de concert : « C'est moi ! c'est moi ! » Il dit : « Mais j'appelle Moutikatika ! » — « Nous sommes tous des Moutikatika, répondirent-ils. » L'ogre s'assit là, car il craignait de manger les enfants d'autres personnes. La mère de l'enfant revint des champs. Il lui dit : « Je n'ai pas vu Moutikatika ». Elle répondit : « Ne t'avais-je pas recommandé à ton arrivée de l'appeler par son nom ? » — « Je l'ai appelé, dit l'ogre, mais plusieurs ont répondu : C'est moi ! »

La femme alors prépara du maïs et le lui donna à manger. « Non pas, dit-il. Je veux manger l'enfant, et puis je m'en retournerai !... » — « Hélas ! mon père, dit-elle. Prends patience. Tandis que je cuis ton maïs, je l'appellerai et tu le mangeras ici-même, dans la hutte. » Elle l'appela dans l'intérieur de la maison. Le maïs cuisit ; avant de le remuer, elle en prit une poignée et alla le lui porter dans la hutte ; puis elle appela Moutikatika. Celui-ci répondit : « C'est cela ! On y va. » Il alla derrière la maison et jeta ses osselets... « Ici, c'est mon père, là, c'est ma mère, là encore, l'ogre qui veut me manger... » Bref les osselets lui dirent de se changer en souris. Il fit ainsi et l'ogre ne put l'attraper.

La femme lui dit : « Demain, je l'enverrai dans le marais cueillir pour moi les haricots de mon champ. Tu l'y trouveras et tu le mangeras. » Il partit en effet avec un panier pour y mettre les haricots ; mais, en chemin, il jeta ses osselets qui lui dirent : « Transforme-toi en bourdon et va ramasser le légume. » Il obéit et, tout en volant, il alla cueillir un haricot de ci, un haricot de là, jusqu'à ce qu'il eût rempli le panier. L'ogre voulut chasser le bourdon, ne sachant pas que ce fût Moutikatika.

wane. Situkulumukhumba ši ḍyula ku hlongola mbvembveleti, ši nga tibi lešaku a ba yene Muṭikaṭika.

Ši ya holoba ku lwe wansati ši ku a ši kanganyisile A ku : « Buya abusikwini. U ta mu kuma nḍi mu latile a hansi ka kapulana leḍi ḍa ntlhohe. U ta mu khoma u mu da. » Madambyeni ṅwana a ya hlahluba, bula ḍi ku : « Famba u ya titekela kapulana ḍa ṛoṛw'aku wa ta mu nyika ḍa ku le'ḍa ntlhohe. A yentšyisa ši šošo. Šitukulumukhumba še ku tlhasa, ši khoma tatana wa Muṭikaṭika ši ya mu da. Ku bona wansati, a ba huwa, a ḍila nuna. Kambe Muṭikaṭika a ku : « Afa ši fanekela ku nha ši yentšyisiwa ši šošo, nuna wa ku a diwa, hikusa a hi mine nḍi ku ṛumiki a matin ; hi ye tatana ! »

Šihitana śa Ṅwahungukuṛi.

Ku bona lwe wanuna, a bitu ḍa kwe ba ku : hi Ṅwahungukuṛi, a ya lobola ansati, na af'a nga yakanga na bhanu. A mu teka a buya na ye kaya. Kasi ifa e mhunu lw'a daka bhanu.

Ku ti, hi ḍiṅwana siku, a mu woṇga a ku mu dlaya. A da yiṅwe nyama, a siya nenge ; a suka, a ku : « Nḍi ya yenḍa kwabu ka lwe wansati. »

A ku e he ndlelen, nyanyana yi sunguleka yi yimbelela :

> Toto-hi ! toto-hi ! Yo mamana !
> Ṅwahungukuṛi a loyile tilo....
> Wa yingele, tilo, wa yingele, tohi !
> A dlaya nsati a benga nyama, tilo.
> A ku nyamanyamana ya hongonye !
> Wa yingele tilo, wa yingele tohi !...

A ku wa yi yingela, Ṅwahungukuṛi a hlongolisa, a

Il se plaignit à la mère de l'avoir trompé. Celle-ci lui dit : « Eh bien ! reviens ce soir, à la nuit. Tu le trouveras couché ici sous cette couverture blanche. Tu l'emporteras et tu le dévoreras. » Le soir, l'enfant consulta le sort qui lui dit : « Prends la couverture de ton père et recouvre-le de la tienne qui est blanche ». Il obéit. L'ogre arriva, saisit le père de Moutikatika, le prit avec lui et le mangea. Alors la femme pleura fort son mari. Mais Moutikatika dit : « Ce n'était que juste que cela se fît ainsi et que ton mari fût mangé, car ce n'est pas moi qui t'ai envoyée à l'eau, c'est lui, c'est le père ! » [21]

Nouahoungoukouri.

Un homme du nom de Nouahoungoukouri prit femme ; mais il n'avait pas construit de hutte avec les autres gens. Il la conduisit chez lui, à part. Or c'était un mangeur d'hommes.

Un beau jour il la trahit, il la tua. Il mangea une partie de sa chair et mit la jambe de côté ; puis il se mit en route et dit : « Je vais aller chez les parents de ma femme ».

Tandis qu'il était encore en route, un oiseau se mit à chanter :

Toto-hi ! toto-hi ! Hélas, ma mère !
Nouahoungoukouri a ensorcelé le ciel...
Tu l'as bien vu, ô ciel ! Tu l'as bien vu, oiseau !
Il a tué sa femme et a coupé sa chair en morceaux, ô ciel !
Il dit que c'est de la viande d'élan !
Tu l'as bien vu, ô ciel ! tu l'as bien vu, oiseau !

Lorsque Nouahoungoukouri l'entendit, il le poursuivit ; puis il l'attrapa et le tua. Mais il ressuscita. L'homme continua sa

khoma a yi dlaya, yi pfuka nyanyana. A famba, na yone yi famba yi yimbelela, a kota a ya tlhasa kaya ka lwe wansati.

A ku wa tlhasa, ba ku : « Buyan, namunhla hi ta khweba nyama. » Ba mu nhingenisa andlwin ; ba ṭhama kone. Nyanyana yi ya ṭhamisa henhla ka šihlungwa, yo tlhela yi yimbelela :

> Toto-hi ! toto-hi ! Yo mamana !
> Ṅwahungukuṛi a loyile tilo....
> A dlaya nsati a benga nyama.

Bakoṅwana ba ku : « Yingisetan, yingisetan le'ši twalaka hala. » Ṅwahungukuṛi a nga bi na tingana, a huma. A yi hlongolisa, a tlhela a yi dlaya. Yi tlhela yi pfuka, yi yimbelela.

Bakoṅwana ba ḍimukiki, ba ku : « Ṅwan'eṛu a nge he kone ! A dlayi hi Ṅwahungukuṛi. » Ba mu pfalela andlwin ; a huma a ṭuṭuma, a ba siya. Ba lanḍa, ba nga mu kumi.

Hi byo bugamu.

Šihitana ša Mubukwana.

Ka ku bona Mubukwana a ku lobola babasati ; a ku ba ni khuṛi muṅwe na ba sungula aku ḍima. Ba ku na ba ḍima, na yene a nga ḍimi, a ku : « Nḍi ta da ya nhlengo. » Abasatikulobye ba mu byela ba ku : « Ḍima. » Yene a yala a ku : « Nḍi ta da ya nhlengo. » A hamba a ku a ya ku ḍimen, a ya yetlela. Abasatikulobye ba ḍima šiṭama ši wupfa na ye a nga ḍimanga. Kutani a phuluka. Abasatikulobye ba ku : « Afa u yala ku ḍima, u ku : « U ta da ya nhlengo ! » A ku loko a yingela

route ; l'oiseau allait avec lui, chantant toujours, jusqu'au moment où il arriva au village de la femme.

Lorsqu'il arriva, ils se dirent : « Venez. Aujoud'hui, nous nous régalerons de viande ! » On le fit entrer dans la hutte, et ils y prirent place. L'oiseau se percha sur la couronne de paille (au sommet de la hutte), et recommença à chanter :

Toto-hi ! toto-hi ! Hélas ! ma mère !
Nouahoungoukouri a ensorcelé le ciel...
...Il a tué sa femme et a coupé sa chair en morceaux...

Les beaux-parents se dirent les uns aux autres : « Écoutez ! écoutez ce qu'on entend là-dehors ! » Nouahoungoukouri n'avait aucune honte ; il sortit, chassa l'oiseau et le tua de nouveau. Mais il ressuscita une seconde fois et recommença à chanter.

Ses beaux-parents se mirent alors à songer ; ils se dirent : « Notre fille n'est plus là ! C'est qu'elle a été tuée par Nouahoungoukouri ». Ils l'enfermèrent dans la hutte, mais il sortit quand même, s'enfuit en courant et les laissa bien loin. Ils le poursuivirent mais ne le retrouvèrent plus.

Voilà la fin.

La femme et la fille de Mboukouana.

Or Mboukouana prit des femmes en mariage. L'une d'elles devint enceinte au moment où l'on commençait à labourer. Tandis que les autres labouraient, elle ne labourait point : « Je mangerai le maïs de l'impôt », [22] disait-elle. Ses compagnes lui dirent : « Laboure ! » Elle refusa ; elle dit : « Je mangerai le maïs de l'impôt. » Lorsqu'elle allait aux champs, elle se couchait tout simplement. Ses compagnes piochèrent. Leur maïs mûrit ; elle n'avait point fait de champ. Alors elle mit au monde une fille. Ses compagnes lui dirent : « Tu refusais de labourer, prétendant que tu mangerais le maïs de l'impôt, hein ! » Lorsqu'elle sentit la faim, elle sortit et alla voler durant la nuit.

ndlala, a famba, a yiba ni busiku, a ya tlhasa a kuma nhoben mbangu, a ku šiša ṅwana, a mu lata kone, yene a ya ku yiben. A famba a ya yiba na ku na mpfula ; a ya buya, a tlhasa a ku : « Ṅwatilo, ṅwatilo, kendluka nḍi teka ṅwan'a nga. » Tilo ḍi kendluka, a teka ṅwan'a ke, a muka, a ya ŝeka leŝi afaka a yi yiba tŝone, a da ni busiku. Byi ša a tlhela a hetisa le'ŝa tolo.

Kutani loko a hetisile a yingela ndlala, a beleka ṅwan'a kwe ni busiku, na ku na mpfula, a famba a ya beka ṅwana laha a nga mu beka kone ku sungulen ; a famba a ya yiba, a ya buya a ta ta kuma na mati ma teki ṅwan'a kwe, ma famba na ye. Kutani a ku : « Ṅwatilo, ṅwatilo, kendluka nḍi teka ṅwan'a nga, nḍi famba na ye.... » A nga mu boni ! A ḍyula, a mu pfumala !

A muka kaya, a ya tlhasa, a ŝeka, a da, a siya šilutana le'ši a taka beleka, a ku : I ṅwana. Byi ša, šimešwen, a teka šilutana, a beleka.

A tatana wa kwe a ku : « Nḍa ha famba, nḍi ya pfušela ṅwan'a nga. A ya tlhasa a ku : Šawan, ba la ; šana ma hanya ? » Wansati a ku : « A hi hanyi ; ku babya ṅwana. » A ku : « Mu šiše, nḍi mu bona. » A yala. Yene a mu butisa a ku : « Šana u yala ku mu šiša nḍi mu bona ? » A ku : « Hikuba iwa babya. » Anuna wa kone a sekeleka a ya nṭhunša kapulana le'ḍi afaka a beleki ha ḍone šilutana. Kutani ši wa hansi. A ku : « Šana u teki ṅwan'anga u ya šaba šilutana šana ? Ṅwan'a nga a kwini ? » Ku bona nuna a yengeta a ku : « Loko ŝi li tanu, leŝi u yiki tšyukumeta ṅwan'a nga, nḍi dlaya wene, nḍi ba nḍi tisunga, hi fa kola. » Malanḍa ma ta ma ku : « A hi ŝone we, hosi ! » Yene a yala a ku : « Nḍa tisunga ! Leŝi nḍi tisungaka, hi nga lahle hi mhunu ; mo hi ṭika hi bola

Elle arriva dans la campagne et trouva un endroit où elle déposa son enfant. Elle la coucha par terre et s'en alla voler. Elle partit pour voler, or la pluie tombait, puis elle revint et dit en arrivant: « Fils du ciel, fils du ciel ! [23] fais-moi place pour que je passe, que j'aille reprendre mon enfant ». Le ciel lui fit place, et elle reprit son enfant; elle retourna chez elle et alla cuire ce qu'elle était allée voler; elle le mangea durant la nuit. Le lendemain, elle acheva la nourriture de la veille.

Puis, lorsqu'elle eut fini, elle sentit de nouveau la faim. Elle mit la fillette sur son épaule, de nuit, et alla la poser là où elle l'avait mise la première fois. Elle s'en fut voler, revint la chercher; mais l'eau avait enlevé son enfant et était partie avec elle. Elle dit: « Fils du ciel, fils du ciel ! laisse-moi passer que j'aille prendre mon enfant et que je m'en aille avec elle. » Mais elle ne la vit plus. Elle la chercha, mais ne la trouva point.

Elle retourna à la maison et, une fois arrivée, elle cuisit et mangea (ce qu'elle avait volé). Elle laissa une courge de côté afin de la porter sur son dos (en guise d'enfant) pour qu'elle pût dire: « C'est mon enfant ». Le lendemain matin, elle prit la courge et la mit en effet sur son dos (dans la couverture).

Le père se dit: « Je vais aller donner à mon enfant la salutation du matin. » Il arriva et dit: « Bonjour, gens de cette hutte. Allez-vous bien ? » Elle répondit: « Nous n'allons pas bien. L'enfant est malade. » « Mets-la par terre, dit le mari, que je la voie. » Elle refusa. Il lui dit: « Est-ce que vraiment tu refuses de la poser à terre pour que je la voie ? » — « Oui, dit-elle, parce qu'elle est malade ! » Le mari se leva et alla dénouer la couverture dans laquelle elle portait la courge sur ses épaules. La courge tomba par terre. Il lui dit: « Tu as donc pris mon enfant pour aller acheter une courge, dis ? Où est mon enfant ? » Le mari ajouta: « Puisqu'il en est ainsi et que tu as été jeter ma fille, je vais te tuer et je me suiciderai ensuite; nous mourrons ici ! » Ses serviteurs vinrent lui dire: « Ce n'est pas bien, ô notre chef. » Il repoussa leurs paroles et dit: « Je me tue ! Puisque je me suicide, que nous ne soyons enterrés par personne. Abandonnez-nous et que nous tombions en pourriture ici, dans la hutte. » Il ferma la porte, l'attacha avec des cordes et se tua. Lorsqu'il

kola a ndlwin. » A pfala šipfalo, a ṭimba hi mapinḍa, a tisunga. Loko a tisungile, malanḍa ma ta. Baṅwana ba ku : « A ni mu lahlen ; » baṅwana ba ku : « A ti hi nga mu lahle ; a hi mu ṭiken kola ndlwin. »

Ka ku ba loko ṅwana a pengwa hi mati, e ku ya humelela halahaya, amaṭhobyen, a ya kuma hi lwe wansati loko a ku : « Nḍi ya mathobyen. » A muka na ye kaya a ya komba baṅwana a ku : « Nḍi ṛoli aṅwana ! » A hamba a ku mu ŝekela šintlatunyana, a konḍa a kula. A ṭhama na ye hikuba muti lowu afaka e ku wone afa ba da bhanu. A nga nyiki baṅwana ba mu teka : a ṭhama na ye, a kula, a konḍa a kasanyana. Loko a kulile, a kota ku famba nyana, a hamba a ku famba na ye, a mu tsimba ku ya ku miṅwanyana mindangu, a ku : « Suka ba ta mu da ! »

Loko a li kaṛi a kula, tihosi ti ku : « Ha ha mu ṭika a kula ; » na ba byela ṅwana, ba ku : « A u ṅwan'a kwe ; e ku ku ṛola na u ngunga ni mati. » Loko ba bona leŝaku e nkulu, ba sungula ku byela ṅwinyi wa ṅwana, lw'a nga mu ṛola, ba ku : « Hi nyike ṅwan'a ku, a ya ku ḍimela nsimu. » A pfumela a ku : « Hi ŝone ; » na ku ni lwe wansati wa šiduhati a nga pfa lomu ku nga pfa lwe wanhwanyana. Kutani mamana wa kwe a suka na a mu lungiselile a mu nyika ŝa-ku-da, a ku : « U ta sala, u ŝeka : u ta ya ka ni mati, nḍi ta ta hlamba loko nḍi buyile. » Ba suka, ba famba.

Loko a li kaṛi a ŝeka lwe wanhwanyana, ka ku ta lwe wa šiduhati a ta tlhasa a woka nḍilo, a ya tima ndlelen ; a tlhela a buya, a ta woka, a ya tima andlelen nangweso. A ya tlhela, a buya a ku : « Ntukulu wa nga, eŝaku ba wa ku yala ni ku nḍi losa, afa nḍi nga ti ku byela ŝinwe le'ŝi nga kone šana ? » Wanhwanyana a mu

se fut tué, quelques-uns de ses serviteurs vinrent et dirent: « Enterrons-le ». Mais les autres répondirent: « Il a dit que nous ne devions pas l'enterrer. Laissons-le là dans la hutte ».

Lorsque la fillette eut été emportée par les eaux, elle finit par arriver bien loin, là-bas, dans les marais et elle fut trouvée par une femme qui s'était dit: « Je veux aller dans le marais ». Elle retourna au village et alla la montrer aux autres gens, disant: « J'ai ramassé un enfant! » Elle se mit à lui cuire de petites pâtées jusqu'à ce qu'elle fût devenue grande. Elle demeura avec cette femme; car, dans ce village, on mangeait les gens. La femme ne donna pas l'enfant aux autres de peur qu'ils ne la prissent pour la tuer. Elle demeura avec elle, jusqu'à ce qu'elle sût un peu se traîner sur les genoux. Plus tard, lorsqu'elle eut grandi au point de marcher quelque peu, elle la prenait avec elle. Mais elle lui défendait d'aller dans les ménages des autres de peur qu'ils ne la mangeassent.

Tandis que l'enfant grandissait encore, les chefs dirent: « Nous l'épargnons pour qu'elle devienne grande »; mais ils lui disaient: «Tu n'es pas la fille de cette femme, tu es une enfant trouvée; elle t'a ramassée alors que tu étais emportée par le courant de l'eau ». Quand ils virent que l'enfant était grande les gens commencèrent à dire à sa propriétaire qui l'avait ramassée: « Donne-nous ton enfant, qu'elle aille labourer un champ pour toi ». [24] Elle y consentit, elle dit: « C'est bien. » Or il y avait une vieille femme qui était originaire de l'endroit d'où venait la jeune fille. La mère (adoptive) de l'enfant, avant de partir, lui prépara de la nourriture, lui en donna et lui dit: « Tu resteras au village et tu cuiras, puis tu iras puiser de l'eau pour qu'à mon retour je puisse me laver ». Ils partirent.

Tandis que la jeune fille était en train de cuire, la vieille arriva et prit un charbon ardent (pour aller allumer son propre feu). Elle l'éteignit en route et revint pour en prendre un autre. Elle l'éteignit de nouveau et revint encore une fois et dit: « Ma petite fille, tu ne me salues pas; ne veux-tu pas que je te dise une certaine chose, dis ? » La fillette la salua. Alors la vieille lui dit: « Si tu me donnais un peu de la nourriture que tu cuis

losa kutani. A ku : « Loko afa wa ku nḍi phamela leŝi u ŝekiki, afa nḍi nga ti ku byela ? » A mu phamela maŝwele, a mu nyika ni nyama Loko a dile lwe wa ŝiduhati a ku : « Nḍi ku byela eŝaku, hala ba yiki ḍimela kone, ba yi ḍimela wene eŝaku ba ta ta da wene ! » Kutani a ṭika ŝa-ku-da leŝi afaka a ŝeki ŝone, a ḍila ; a mu byela lwe wa ŝiduhati eŝaku : « U nga ḍile, miyela ! loko ku ni makapulana ni maḍyobo ya tinsimba andlwin ya kwenu, famba u ya teka. » A famba a ya teka. Loko a yi teka a mu byela eŝaku u ya khaya tluka ḍa mpono, u ya pfuŝa tatana wa ku ni mamana wa ku. Loko u yi kaya nḍi ta ta ku ṭimbelela amuṛi, hi famba kuṅwe, hi hunḍa hi laha ba ḍimaka kone. Loko mine nḍi ku : « Nḍi wa ŝibinḍi, » wene u ta ku : « Nḍi wa libengu. » Loko u hluleka eŝaku : nḍi wa libengu, u ta sungula u ku : « Nḍi wa ŝibinḍi ; » mine nḍi ta ku : « Nḍi wa libengu. »

Ba khaluta ha kone ba hlaya ŝoleŝo. Loko ba hlayile, ba khaluta hi ku kahlula, ba famba. Baḍimi ba sala, ba ḍimuka ba ku : « Hi yo nyama le'yi khalutiki hi la ! A hi famben hi ya kamba akaya. » Ba ya kamba, ba pfumala. Ba tlhela ba famba hi mintila ya bu, ba lanḍa. Loko ba yi ba kuma, ba hlongolisa. Lwe wa ŝiduhati a ṭabuka hi yiṅwana andlela. Lwe wanhwanyana a ṭuṭuma hi ndlela le'yi yaka anambyen. Loko a tlhasi nambyen, a nḍuluka ŝiṛibyaṛibyana. Lwe wa nṭongwana a ṛola ṛibye a ku : « Nḍi ta ya nyika tatana a kutlela ngiyana ha ḍone. » La'ba kulu ba wutla, ba tŝyukumeta anṭhaku ka nambu. Kutani a ya nḍuluka amhunu, a womba mandla a ku : « A mi nḍi bo ? » Kutani ba khoma lw'a tŝyukumetiki ba dlaya, ba ku : « Hi we u fambisiki anyama. »

Lwe wa wanhwanyana a famba, abutisela, a ku :

là, ne crois-tu pas que je te dirais cette chose-là ? » La jeune fille lui donna de la farine de millet et de la viande. Lorsqu'elle eut mangé, elle lui dit : « Je t'annonce que, si les gens du village sont allés labourer, ils ont été te préparer un champ afin de te manger ». L'enfant lâcha la nourriture qu'elle avait cuite et se mit à pleurer. « Ne pleure pas, dit la vieille. S'il y a des vêtements et des peaux de civette [25] dans votre hutte, prends-les ». Lorsqu'elle les eut pris, la vieille lui mit : « Va cueillir une feuille de ricin et va ressusciter ton père et ta mère. Quand tu l'auras cueillie, je t'attacherai (autour du cou) une certaine médecine et nous partirons ensemble par l'endroit où ils sont occupés à labourer. Quand je dirai : « Moi, je tiens pour le foie » (proprement je suis celle du foie), tu diras : « Je tiens pour la rate. » Et si tu ne peux pas dire : « Je tiens pour la rate », tu commenceras, toi, et tu diras : « Je tiens pour le foie. » Moi, j'ajouterai : « Je tiens pour la rate. » [26]

Elles passèrent par là en tenant ces propos-là. Elles se hâtèrent d'aller plus loin, après avoir dit cela. Les laboureurs se dirent bientôt : « Mais c'est notre viande qui a passé par ici, allons vite voir à la maison ». Ils y allèrent, cherchèrent leur viande et ne la trouvèrent pas. Alors ils retournèrent en suivant les traces des fugitives et les poursuivirent. Lorsqu'ils les atteignirent, ils les chassèrent. La vieille prit une autre route, la jeune fille courut par le sentier qui mène à la rivière. Elle se transforma en une toute petite pierre. Une fillette la ramassa, se disant qu'elle la donnerait à son père pour polir sa couronne de cire. Mais les vieux la lui prirent des mains et la jetèrent de l'autre côté du fleuve. Elle se transforma de nouveau en un être humain. Elle battit des mains et leur dit : « Ne me voyez-vous pas ? » Alors ils saisirent l'homme qui avait jeté loin la pierre et le tuèrent en lui disant : « C'est toi qui as fait échapper notre viande. » [27]

La jeune fille alla de l'avant et demanda : « Quelle est la route

« Šana ndlela ya ka Mubukwana hi yini? » Ba ku : « Hi yo ndlela leyi; u ta ku yingela ba yimbaka mintšintši, ba ḍilaka yene a nga fa khale nańwaka; ku nga ko ba hangalasaka apfindla ḍa kwe. » A famba a ya kuma ba yimba byo bunanga. A tlhasa mutin a nhingena ndlwin, hi laha ba nga ku ba ṭunya ba ta lahla yene Mubukwana. A ṭhibela nḍilo a teka ḍo tluka leḍi a nga nyika hi lwe wa šiduhati, a tlema atatana wa kwe a hanya. Loko a hanyile, a ya tlema amamana wa kwe; na yene a hanya. A teka kapulana leḍi a buyiki na ḍu, a nyika amamana wa kwe; a nyika tatana wa kwe amaḍyobo; a ṭhibela nḍilo wu tala lešaku bhanu ba ta hatla ba ba bona. Loko ba bonile ba ku : « Hi nga labisan anḍilo lowuya, lahaya ndlwin. Ŝikwembu ŝa ka Mabota ŝa kaṛata, ŝi ṭhibeli nḍilo lahaya andlwin. Ba ta ba ku : « A hi tlakulen yindlu, hi labisa leŝi ṭhibeliki nḍilo la ndlwin. » Yene a ku : Mi nga nḍi tlakulelen yindlu, na nḍa ha hanya nḍi kone. Ba huma ni nkata'kwe, ba thamisa ahandle.

*

A tlakula galafawu, a beka a ku : Ku ta šabela ańwan'a nga. A hamba a famba ni nsati, ba ya ku ḍimen Ńwana a sala kaya. Na ku sala ku ya bhanu, ba ta ta mu buta, ba ṛumi hi tihosanyana ta lomu tikwen ḍa kwabu. A yala. Atatana wa kwe a ku wa buya, a bulabula a ku : « Šana aminkonḍo le'mi taliki ni muti, ya bamani? » Ańwana a ku : « Šana a hi wene u tiki a nḍi šabele sope šana? Ba tela ḍo sope. » A ku : « Hi ŝone. »

Ku ta Ba-ka-nenge-muńwe hi ḍińwana siku. Ba ku ba tlhasa, ba ba ŝekela na tatana wa bu a ha yi ku ḍimen. Ba mu byela siku, ba ku : « Hi ta ta ku teka siku ḍa

pour aller chez Mboukouana ? » On lui répondit : La voici. Tu ne tarderas pas à entendre le bruit des tambours que l'on bat pour pleurer (le chef) qui est mort l'an passé. [28] C'est le moment où l'on procède à l'adjudication de son héritage ». Elle marcha et trouva qu'en effet l'on faisait de la musique avec les cornes d'antilope. Elle arriva au village et entra dans la hutte, par l'endroit où les hommes du village avaient pratiqué un trou dans le mur afin d'enterrer Mboukouana. Elle alluma du feu, prit la feuille que la vieille lui avait donnée. Elle massa son père qui revint à la vie. Lorsqu'il fut vivant, elle alla masser sa mère ; elle aussi revécut. Elle prit les vêtements qu'elle avait emportés et les donna à sa mère, elle donna à son père la ceinture de peau de civettes. Elle alluma un grand feu pour que les habitants du village ne tardassent pas à voir les ressuscités. Lorsque les gens eurent vu le feu, ils dirent : « Allons donc regarder ce feu là-bas, dans la hutte ! Les dieux de Mabota sont ennuyeux. [29] Ils ont allumé du feu dans la case ». Ils arrivèrent tout près du feu et dirent : « Soulevons donc le toit pour voir qui a allumé du feu là-dedans. » Mboukouana leur dit : « Ne soulevez pas le toit de cette maison tandis que je suis encore vivant. Je suis ici ! » Il en sortit avec sa femme et ils s'assirent dehors.

*

Alors le chef prit un carafon (d'eau-de-vie) et dit : « Ma fille fera le commerce. » [30] Quant à lui et à sa femme, ils allaient aux champs labourer. La fille resta à la maison. Or il venait des gens pour la demander en mariage, envoyés par les petits chefs de leur pays (de Mabota). Mais elle les refusait. Quand il revint, son père parla avec elle et lui dit : « Qu'est-ce que ces empreintes de pas qui abondent dans le village ? » « N'est-ce pas toi, dit la fille, qui m'as dit de vendre de l'eau-de-vie ? Ces gens viennent acheter de l'eau-de-vie ». Il répondit : « C'est bien ».

Mais voici que vinrent un beau jour les Hommes-à-une-jambe.[31] On leur cuisit de la nourriture tandis que le père était encore aux champs. Ils dirent à la jeune fille qu'ils viendraient la prendre tel et tel jour. Ils retournèrent chez eux et allèrent dire à leur

kukaṛi. » Ba suka ba muka. Loko ba mukile ba ya byela hosi ya bu, ba ku : « Hi mu kumile. » Ba tlhela ba buya ba ta mu teka. Ba mu tlakula ; a ku : « Nḍi hunḍisan hi le masiṅwin, laha mamana a ḍimaka kone, nḍi hunḍa nḍi mu lelela. » Ba famba na ye. A lelela, a ku : « Mamana, nḍa famboo ! » Bone ba nga ŝi yingeli, ba ḍibata, hi ku ḍima. A tlhela a yengeta, a lelela. Amamana wa kwe a ŝi yingela, a byela anuna a ku : « Muṅwe iwa hi lelela, a liki : Hambane ! » Anuna a ku : « A ku twali mhunu ; hi byo bulolo bya ku ! Hamba hi ḍima ! » Ba tlhela ba ta na ye kusuhi eŝaku tatana wa kwe a ta ta mu bona. Loko a mu bonile tatana wa kwe a ku ku bhanu ba tiko ḍa kwe : « Ṅwi, mi nga lomu, loko mhunu e kone lweyi a nga ŝi kotaka ku haha, a ya nḍi khomela ṅwan'a nga, nḍi ta mu nyika alobolo. » Bone ba ku : « We, hosi, a hi ŝi koti ku haha, hi ya khoma la'ba hahaka le henhla. »

Ba-ka-nenge-muṅwe ba muka na ye akaya kwabu. Mamana wa kwe a sala a teka khuṛi, a beleka amuṅwana ṅwana, a tlhela a teka ḍiṅwana, a beleka muṅwana, ba ba bana babiṛi ; na yene, lomu a nga kone, aṅwana, a beleka ṅwana a kota mamana wa kwe, a nga koti batatana ba kwe, ba-ka-nenge-muṅwe, a ku ba e ni milenge mibiṛi.

Bana ba kwe ba kula. Kambe amamana wa bu loko ŝi mu ṛomile, ku ba loko a ku : « Nḍi hlambanya ṅwan'a nga la nga ta teka hi Mangabangabana, ma famba na ye. » Abana ba kone ba butisa ku baṅwana babasati, ba ku : « Šana mamana a tama a beleka amuṅwana ṅwana šana ? » Ba ku : « E ! A belekile awa matibula ya kwe. » Ba famba, ba butisela ba hlahluba eŝaku ba lanḍa amakwabu ; ba ya kuma lwe wanuna a ba byela, a ku : « Fa-

chef : « Nous l'avons obtenue ! » Ils revinrent pour la prendre et l'enlevèrent dans les airs. Elle leur dit : « Faites-moi passer par les champs où ma mère laboure ; j'y passerai et prendrai congé d'elle... » Ils y allèrent avec elle ; elle dit adieu à sa mère : « Ma mère, je m'en vais... » Eux ne l'entendirent pas, ils étaient distraits par leur labour. Elle dit adieu une seconde fois. Sa mère l'entendit et dit au mari : « Il y a quelqu'un qui prend congé de nous et nous dit adieu ». Le mari répondit : « On n'entend personne ! C'est une invention de ta paresse. Piochons seulement ! » Ils s'approchèrent plus près en sorte que son père aussi put la voir. Lorsqu'il l'eut aperçue, il dit aux gens de son pays : « Vous autres qui êtes ici, s'il y en a un de vous qui sache voler, qu'il aille m'attraper ma fille, je lui donnerai de quoi s'acheter une femme ». Eux répondirent : « O chef ! nous ne saurions voler et nous ne pouvons attraper ceux qui volent par là-haut. »

Les Hommes-à-une-jambe retournèrent chez eux avec la fille. La mère de la jeune fille devint enceinte et mit au monde un autre enfant. Elle devint enceinte une seconde fois et en mit au monde un second, en sorte que ses enfants furent au nombre de deux. Sa fille aussi dans le pays où elle était allée mit au monde un enfant qui ne ressemblait pas à son père-à-une-jambe ; il ressemblait à sa mère : il en avait deux.

Cependant ses enfants grandirent. Or la mère, lorsqu'elle était triste, disait parfois : « Je jure par ma fille qui a été enlevée par les Ngabangabana qui sont partis avec elle ! » Les enfants de l'endroit interrogèrent d'autres femmes et leur dirent : « Est-ce que notre mère a déjà mis au monde un autre enfant ? » Les femmes leur répondirent : « Oui bien ! elle a mis au monde une première fille. » Les enfants allèrent consulter le sort afin d'aller à la recherche de leur sœur. Ils trouvèrent un homme qui leur dit : « Allez ! vous la trouverez quand vous serez arrivés à l'extrémité du pays où il y a des gens comme nous. Il ajouta :

mban ! loko mi ta kuma yene hi loko mi heti tiko ḍa banhu ba ku fana na hine ; hi loko mi ku ma tlhasa, ma ku ṭhoba a lihlanga, mi famba, na mi petile matin, mi li kokobisa hi mati. A ta ta lwe wa ṅwan'a kwe. » Loko ba tlhasile, kunene ba yentšya hi laba ba byeliwiki ha kone.

Ku bona lwe wa nṭongwana, a hangwesa ku li bona, alihlanga. Loko a li bonile, a ya, a ku : « Nḍi ya teka a lihlanga loluya ! » Loko a ya, banakulobye ba mu tsimba, ba ku : « Li ṭike, u nga ye ! » Yene a famba, a tlhasa. Ba mu losa, ba mu butisa ba ku : « Amamana wa ku a ko kaya šana ? » A ku : « A kone. » Ba mu byela, ba ku : « Siya alihlanga lolu, u ya mu byela a ta ta ku tekela. » A muka kaya ; a ku ne he ndlelen n'a ku ḍila a ku : « Mama ! famba, u ya nḍi tekela alihlanga la nga anambyen ! » Atatana wa kwe a huma a hlunḍukela nsati wa kwe a ku : « Famba u ya mu tekela alihlanga la kwe anambyen, a ḍilaka ! » Kunene mamana wa ṅwana a famba. Ba ku ba ba andlelen, ši mu byela, ši ku : « A nḍi ḍileli lihlanga !... U bitana hi la'ba nga nambyen, ba liki : « Famba, ba ku bitana babeleki ba ku. » Loko ba tlhese, ba mu byela ba ku : « Hi hine, bamakwenu, hi tiki ku ta ku teka. »

Ba famba akaya. Loko be ndlelen amamana wa ṅwana a byela ṅwana a ku : « Loko hi tlhasile kaya, byela tatana u ku : « Hi tlhabele homu ; » Hi ta famba hi da hi ndlela loko hi ta famba. » Ba ku ba tlhasa, a ḍila, a ku : « Tata ! nḍi tlhabele ahomu ! » Tatana wa kwe a mu teka a ya na ye aṛangen, a ku : « Langa ! » Aṅwana a langa. Tatana a tlhaba ; amamana wa kwe a šeka a ṛwalela ndlwin. Loko ḍi pelile, a mamana wa kwe a byela ṅwana a ku : « Loko tatana wa ku a ta ta yetlela la, na-

Vous la trouverez lorsque, étant arrivés là où elle est, vous casserez un roseau, vous le jetterez dans l'eau, vous le tirerez après vous dans l'eau et son propre enfant viendra. » Lorsqu'ils arrivèrent dans cet endroit-là, ils firent en effet comme l'homme le leur avait dit.

Or voici que l'enfant (de leur sœur) vit ce roseau le tout premier. L'ayant aperçu il se rendit (vers la rivière) et se dit : « Je vais aller prendre ce roseau, là-bas... » Ses compagnons lui défendirent d'aller et lui dirent : « Laisse-le ! N'y va pas. » Lui y alla (quand même). Il arriva (près de la troupe des enfants à la recherche de leur sœur). Ils le saluèrent et lui demandèrent : « Ta mère est-elle à la maison ? » L'enfant répondit : « Elle y est ». Ils lui dirent : « Laisse ce roseau et avertis-la qu'elle vienne te le prendre ». Il retourna à la maison et tout le long du chemin il pleurait. Il dit : « Ma mère, va me prendre mon roseau qui est là à la rivière » ! Son père sortit et s'irrita contre la femme lui disant : « Va donc au fleuve lui chercher son roseau, puisqu'il pleure. » Elle partit en effet. Comme ils étaient ensemble en chemin, le petit lui dit : « Je ne pleurais pas à cause d'un roseau ! Tu es appelée par des gens qui sont près de la rivière ; ils disent que tu dois aller, car tes parents t'appellent ! » Lorsqu'elle arriva à la rivière, les enfants de son village lui dirent : « Nous sommes tes frères ! nous sommes venus te reprendre ».

La mère et l'enfant repartirent à la maison, mais en route la mère dit au petit : « Lorsque nous serons arrivés va dire à ton père : « Égorge un bœuf pour nous. » Ainsi nous pourrons partir et nous aurons à manger le long de la route pendant notre voyage ». Comme ils arrivaient, l'enfant se mit à pleurer et dit : « Père, égorge-nous un bœuf ! » Son père le prit avec lui dans l'enclos du bétail et lui dit : « Choisis ! » L'enfant fit son choix, le père transperça l'animal et la mère cuisit la viande et la porta dans la hutte. Quand le soleil fut couché, la mère dit à l'enfant : « Quand ton père viendra dormir ici, ce soir, dis-lui : Père, je n'aime pas que tu viennes coucher ici aujourd'hui. Sors ! » Lors-

munhla, mu byele u ku : « Tatana, a nḍi ši ṛanḍi loko wa ta yetlela la ; huma ! » Loko tatana wa kwe a buya, a-ṅwana a hlaya šošo. Atatana wa kwe a huma ; ba sala, ba longela.

Ka bi laha bhanu ba mukiki atindlwin, ba ḍyula ku famba. Ba ku ba heta ku longela, aṅwana a ku a ḍyula ku dlaya makwabu wa nḍisana, lwe wa ku ba e ni ndlebe yiṅwe. A ku : « *Ndzya khutula ndzebe !* [1] » Mamana wa kwe a yala. A ku, hi laha a humiki, a beka šihunḍu anyangwen, a tlhela, a ya dlaya makwabu ; a ba a byela mamana wa kwe, a ku : « Mama ! *ndzi khutuyi ndzebe !* ši *fiye !* » A famba.

Loko byi šile, ba ta ta labisa, ba ta ta kuma na ba fambile. Ba ku kuma lwe wa nṭongwana ba ku ya mu lahla.

Kutani ba famba, bana la'ba faka ba tile ku ta ḍyula makwabu, ba muka, ba ya tlhasa na ye kaya. Ku bona a-tatana wa kwe a ku : « Šana wa ha ta yengeta, ṅwan'a nga, ku yala abana ba lomu, u ya kanḍa ni Ba-ka-nenge-muṅwe šana ? » A ku : « Tatana ! nḍi nga ha yengete ! »

Hi byone abugamu.

Šihitana śa Longoloka.

Ahina kambe ! Ka ku bona Longoloka a ku lobola nsati. Ansati a ku ta kuma khuṛi ; a hamba Longoloka a ku ya hi masiku a hlamba n'a tilabisa hi šiboniboni. A butisa malanḍa ya kwe la'ma ṭhamiki hubyen, a ku : Šana mine ni ṅwana lw'e heke [2] nḍen, ku šongi mani

[1] Paroles prononcées à la manière des enfants qui zézayent.
[2] Lw'a ha liki = lw'e heke.

que le père arriva, l'enfant parla ainsi et alors son père sortit. Ils restèrent seuls et préparèrent leurs paquets.

Lorsque tous les habitants du village furent rentrés dans leurs huttes, ils voulurent partir. Ils avaient tout préparé. Alors l'enfant dit qu'il voulait tuer son frère cadet, celui qui n'avait qu'une oreille. Il dit : « Ma mère, *ze lui coupe l'orêye!* » Sa mère s'y opposa. Mais lorsqu'il fut sorti, il posa son panier sur le seuil, et rentra pour tuer son frère; puis il dit : « Maman, *ze lui ai coupé l'orêye, il est mort!* » Il partit.

Le lendemain les gens vinrent regarder ce qui en était et découvrirent qu'ils s'étaient enfuis. Ils trouvèrent le petit enfant mort et l'enterrèrent.

Quant aux enfants venus à la recherche, ils partirent et arrivèrent avec leur sœur à la maison. Alors son père lui dit : « Est-ce que tu continueras, ma fille, à refuser les fils de ce pays pour aller te marier avec les Hommes-à-une-jambe, dis? » Elle répondit : « Non! père! je ne continuerai pas! »

C'est la fin.

Longoloka, le père envieux.

Eh bien! oui. Il arriva que Longoloka épousa une femme. Elle devint enceinte. Or Longoloka se lavait tous les jours et se contemplait dans un miroir; il demanda à ses sujets qui étaient assis sur la place : « Lequel est le plus beau, est-ce moi ou l'enfant qui est encore dans le sein de sa mère? » Les sujets lui répondirent : « Toi, notre chef, tu es laid. Tu n'es pas à comparer avec l'enfant qui est dans le sein de sa mère; celui-ci est très beau, car il a une étoile sur le front! » Il répondit : « C'est en règle », et il se tut.

šana ? » Amalanḓa ma ku : « Wene, hosi, u bihile ; a u šonganga ku fana ni ṅwana lw'a nga nḓeni ; yene a šongile ngopfu, hikuba a ni nyeleti amombyen ! » A ku : « Hi šone ! » A miyela.

Nsati a phuluka ṅwana wa wanuna. A tlhela Longoloka, a hlamba, a tilabisa hi šiboniboni, a butisa malanḓa, a ku : « Šana mine ni ṅwana, ku šongi mani ? » Bone ba ku : « Ku šongi ṅwana a nga ni nyeleti mombyen. » Ku bona Longoloka, a miyela ku kota ṅwana a kula.

Kutani siku ḓinwanyana Longoloka a byela nsati, a ku : Nḓi pfubelele bupuṭu, nḓi dyulaka ku ya phulwini ; ansati a pfubela bupuṭu ; Longoloka a famba a leleta bbanu ku ya phulwini. Ka ku ba loko ba famba phulwin, Longoloka a bitana ṅwan'a kwe, a famba na ye ; a mu nyika nkhubi wa bupuṭu, a ṛwala ; amamana wa kwe a mu longisa, a mu nyika afole ḓa ku ḓaha, hikuba ṅwana lweyo afa a ṛanḓa fole ku ḓaha.

Ba ku ba tlhasa nhoben, Longoloka a byela malanḓa, a ku : Afa nḓi nga hlayi phulu ḓa ku ya dlaya šihaṛi ; ifi nḓi hlaya phulu ḓa ku ta dlaya ṅwan'a nga lweyi, hikuba a šongile ngopfu, ku tlula mi tatana wa kwe. Ka ku ba loko malanḓa ma khoma ṅwana ma dlaya !

Ba tlhela ba muka kaya. Loko ba tlhasile kaya, mamana wa ṅwana a butisa nuna : « Aṅwana a se kwini ? » Longoloka a ku : « A se ku bamaluṅw'a kwe. » Mamana wa ṅwana a labisa dambu ḓi konḓa ḓi pela, a nga buyi ! Loko byi šile, a famba a ḓyula a ya kamba ku bamaluṅw'a kwe ; ba ku : « A nga kone. » A tlhela, a muka.

Amakw'a Longoloka a byela namu ya kwe, a ku : « Aṅwan'a ku, ba dlayile ; kambe leši nḓi ku byelaka, u nga ye mu byela, hikuba loko u byela Longoloka, a nga nḓi dlaya ! » Kunene lwe wansati a miyela na šu ambilwin ya kwe.

Sa femme accoucha d'un garçon. Longoloka se lava de nouveau, se regarda dans le miroir et demanda à ses sujets: « Lequel est le plus beau, est-ce moi ou l'enfant ? » Ils répondirent: « C'est l'enfant, car il a une étoile sur le front. » Longoloka se tut jusqu'à ce que l'enfant fût devenu grand.

Un beau jour il dit à sa femme: « Prépare-moi de la bière car j'ai envie d'aller à la chasse ». Sa femme lui prépara de la bière. Longoloka partit et convia tous ses gens à l'accompagner à la chasse. Comme ils se mettaient en route pour aller à la chasse, Longoloka appela son fils pour aller avec lui; il lui donna une calebasse de bière à porter. Sa mère lui mit de beaux habits et lui donna du tabac pour priser, car cet enfant aimait à priser du tabac.

Lorsqu'ils furent arrivés dans la brousse, Longoloka dit à ses serviteurs: « Je n'entendais pas que nous irions à la chasse pour tuer des bêtes sauvages; j'entendais une chasse qui consiste à tuer mon fils que voici, car il est plus beau que moi, son père. » Alors ses gens saisirent l'enfant et le tuèrent.

Ils retournèrent à la maison. Lorsqu'ils y arrivèrent, la mère du jeune garçon demanda à son mari: « Qu'est devenu l'enfant » ? Longoloka répondit: « Il est resté chez ses oncles maternels ». La mère l'attendit jusqu'au coucher du soleil: il ne revint pas. Le lendemain matin elle alla le chercher chez ses oncles maternels qui lui répondirent: « Il n'est pas ici ». Alors elle revint chez elle.

Le frère de Longoloka dit à sa belle-sœur: « Ton fils, ils l'ont tué. Mais ce que je te dis, ne va pas le rapporter (à mon frère), car si tu lui en parles, il pourrait me tuer! » Cette femme, en effet, se tut et garda l'affaire pour elle, dans son cœur.

Hi muṅwanyana nkama, a tlhela a kuma khuṛi. Longoloka a tlhela a sungula ku hlamba n'a tilabisa hi šiboniboni, a butisa, a ku : « Šana mine ni ṅwana lweyi a nga nḍeni, ku šongi mani šana ? » Ba mu byela, ba ku : « Ku šongile ṅwana, lweyi a nga nḍeni. » Longoloka a miyela. Hikwawu masiku, Longoloka a hamba a ku hlamba n'a ya tilabisa hi šiboniboni, n'a butisa malanda, a ku : « Šana mine ni ṅwana lweyi a nga nḍeni, ku šongi mani ? » Na malanḍa ma mu byela ma ku : « Ku šongi ṅwana lweyi a nga nḍeni. »

Kutani nsati a phuluka ṅwana wa nḍisanyana. Longoloka a tlhela a butisa malanḍa, a ku : « Šana mine ni ṅwana lweyi, ku šongi mani ? » Ba mu byela, ba ku : « Ku šongile ṅwana. » Longoloka a ku ntŝe a labisela ṅwana a konḍa a kula.

Hi ḍiṅwanyana siku, Longoloka a byela nsati, a ku : « Nḍi tlatele bupuṭu, nḍi ya phulwin. » Ka ku ba loko nsati a tlata n'a pfa a byela ṅwana a ku : Ṅwan'a nga, ba ta ku dlaya aku hloten. Atatana wa ku hi yene a taka ya ku dlaya. » Aṅwana a butisa mamana wa kwe, a ku : « Šana mamana u tama u beleka muṅwana, ba ya dlaya šana ? » Mamana wa kwe a ku : « Nḍi tama nḍi beleka anhonḍwa ya ku; tatana wa ku a ya mu dlaya. » Ṅwana a ku : « A ŝi na ntšhumu ; nsinya hi leŝi hi dlayaka hi tatana weṛu. »

Longoloka a famba, a leleta ba ku ya aphulwin, ba famba. Longoloka a nyika ṅwana ankhubi wa bupuṭu ku wu ṛwala. Loko be ndlelen, lwe wa nṭongwana a yima ni nḍisana ya tatana wa kwe. Ku khaluta bhanu hikwabu. Ka ku ba loko tatana wa kwe lwe wa nḍisana a mu byela a ku : « Timela, u famba, hikuba tatana wa ku a ḍyula ku ya ku dlaya. Yana kule, u nga ha ḍyule ku tlhe-

Or, une autre fois, elle devint enceinte de nouveau. Longoloka recommença à se laver et à se regarder dans son miroir et il demanda aux gens : « Quel est le plus beau, moi ou mon enfant qui est encore dans le sein de sa mère ? » On lui répondit : « C'est l'enfant. » Longoloka se tut. Tous les jours il se lavait et se regardait dans le miroir et il demandait à ses serviteurs : « Qui est le plus beau, moi ou l'enfant qui est encore dans le sein de sa mère. » Ses sujets lui disaient : « C'est l'enfant. »

La femme mit au monde un garçon. Longoloka interrogea de nouveau ses serviteurs, leur disant : « Quel est le plus beau, moi ou mon fils ? » Ils lui dirent : « C'est l'enfant. » Il se tut, il attendit que le bébé fût devenu grand.

Un certain jour il dit à sa femme : « Prépare-moi de la bière, car je veux aller à la chasse. » En effet, son épouse lui en prépara, mais elle dit en même temps à son fils : « Mon enfant, ils te tueront à la chasse ! Celui qui te tuera, c'est ton père ! » L'enfant demanda à sa mère : « Maman, est-ce que tu avais déjà mis au monde un autre enfant que l'on a tué ? » Sa mère lui répondit : « Oui ! Jadis j'ai mis au monde ton aîné et ton père a été le tuer ! » L'enfant ajouta : « Peu importe ! La chose principale c'est que ce soit notre père qui nous tue (et non un autre !) »

Longoloka s'en alla rassembler les gens pour une partie de chasse. Ils se mirent en route. Longoloka donna à porter à son fils une calebasse de bière. En route, le jeune garçon s'arrêta avec le frère de son père ; tous les autres passèrent plus loin. Alors son père cadet[32] (c'est-à-dire le frère cadet de son père) lui dit : « Fuis ! pars, car ton père veut te tuer ; va-t'en bien loin et ne reviens point sur tes pas. » L'enfant prit la fuite ; il partit, laissant la calebasse de bière à son oncle, (proprement son petit père). Son oncle resta et s'en alla avec sa gourde retrouver les chasseurs.

lela nṭhaku. » Lwe wa nṭongwana kunene a ṭuṭuma, a famba, a siya nkhubi wa bupuṭu ku tatana wa kwe lwe' nṭongo. Na ye tatana wa kwe lwe'nṭongo a sala, a famba ni nkhubi ku ya kuma la'ba phulu. Loko a tlhasile, Longoloka a butisa makwabu, a ku : « Šana ṅwana a se kwini ? » Yene a ku : « A nḍi mu tibi ; kumbe a ku ba nṭhaku. » Longoloka a ku : « Šana nkhubi lowu-ke ? Loko u ta teka wone, afa e kwini ? » Yene a ku : « A ku a nḍi mu tamelele wone ; kumbe iwa ta šana ? a nḍi mu tibi. » Ba ṛuma bhanu, ba ya mu ḍyula andlelen, kambe a ba mu kumanga. Ba buya ba byela hosi, ba ku : « A hi mu boni. »

Ba tlhela ba muka kaya. Loko ba mukile kaya, lweyi wa makw'a Longoloka a byela mamana wa ṅwana, a ku : « U nga babiseke hi ṅwan'a ku ; a kone ! nḍi mu byeli ešaku a timela a famba. » Mamana wa ṅwana a ku : « Hi šone. » Lwe wa nḍisana, loko a fambile, a kuma mbangu, a ṭhama a titlhabula mitwa lomu ši mu tlhabiki kone. Afa dambu ḍi ya ku pelen. Loko a hetile ku titlhabula mitwa, a suka a famba, a bona yindlu na ku nge na mhunu. A ku tlhasa, a ku ṭhama ahubyen. Ka ku na ku tšhuka ka ku bona leši nga ndlwin, ša ku mu bitana. A ku : « Baba ! » Lwe wa nḍisanyana a ku sekeleka a ku ya nhingena andlwin ; a ku ṭhama, a nga boni mhunu. Ka ku ba loko ši sungula ku butisa lwe wa nḍisanyana, ši ku : « Šana lomu u pfaka kone, u pfa hi ku ṭuṭuma ? » A ku : « Baba ! Nḍi pfa hi ku ṭuṭuma. » Ši ku : « Šana tatana wa ku afa a ḍyula ku ku dlaya ? » A ku : « Baba ! Afa a ḍyula ku nḍi dlaya. » Ši ku : « U hanyisi hi tatana wa ku lwe wa nḍisana ? » A ku : « Baba ! Hi yene lw'a nḍi hanyisiki. » Kutani ši mu byela, ši ku : « Mumfana ! ambilu ya ku yi šongile, hikuba u tiyile ku tlhasa u nhingena ndlwin la,

Lorsqu'il arriva, Longoloka lui demanda : « Où mon fils est-il resté ? » — « Je n'en sais rien, répondit-il. Il est peut-être en arrière. » Longoloka reprit : « Qu'est-ce que cette calebasse ? Où était-il lorsque tu l'as prise ? » Il dit : « Oh ! je la portais pour lui tout simplement ; peut-être qu'il va arriver. Je ne sais où il est. » On envoya des gens pour le chercher le long de la route. Ils ne le trouvèrent pas et revinrent en disant : « Mon seigneur, nous ne le voyons pas ! »

Ils retournèrent à la maison. A leur retour, le frère de Longoloka dit à la mère de l'enfant : « Ne t'inquiète pas de ton fils, il vit. Je lui ai dit de s'enfuir. » La mère répondit : « C'est bien ». Or, lorsque le jeune garçon fut parti, il s'arrêta dans un endroit où il s'assit pour enlever les épines qui s'étaient plantées dans ses chairs. Le soleil était sur le point de se coucher. Ayant fini de s'enlever les épines, il repartit et vit une hutte dans laquelle il n'y avait personne. Il arriva auprès de cette hutte et s'assit sur la place du village. Alors, soudain, voilà le personnage qui était dans la hutte qui l'appelle par son nom. Il répond : « Oui, mon père ». Le jeune garçon se lève et entre dans la hutte. Il s'assied, mais ne voit personne. — Puis cet être (caché) commence à lui poser des questions : « Est-ce que c'est en fuyant que tu arrives de l'endroit d'où tu viens ? » — « Oui, mon père ! je suis arrivé fuyant. » — « Est-ce que vraiment ton père voulait te tuer ? » — « Oui, mon père ; il voulait me tuer. » — « Et alors tu as été sauvé par ton père le cadet ? » — « Oui, mon père ! c'est lui qui m'a sauvé. » Alors ce personnage ajouta : « Mon garçon, ton cœur est bon, car tu as eu le courage d'arriver jusqu'à cette maison et d'y entrer tandis que personne n'y entre. » Il répondit : « Oh ! mon père ! mon cœur n'est pas meilleur que celui d'un autre » ! (proprement : n'est pas bon). » Le personnage reprit : « Je dis qu'il est bon parce que tu as eu le courage d'entrer et de t'asseoir dans cette maison et de parler avec moi bien que tu ne me visses pas. » Il lui dit enore : « Sors. » L'enfant sortit. Il lui apporta de la nour-

na ku nga nhingeni bhanu. » A ku : « Baba ! A yi šonga-nga. » Ši ku : « Nḍi hlaya hi leŝi u tiyiki ku nhingena u ṭhama la ndlwin, u bulabula na mine, na u nga nḍi boni. » Kutani ši mu byela ši ku : « Huma handle. » A huma. Ši sa ši buyisa ŝa-ku-da, ši tlhela ši ku : « Mumfana ! » A ku : « Baba ! » Ši mu byela ši ku : « Teka ŝa-ku-da, u da. » A hanga da ko ndlwin.

Loko a hetile ku da, ši ku : « Huma handle. » Mumfana loko a humile, ši sa ši buyisa makapulana ; ši mu bitana. A ku : « Baba ! » A buya a ta ta nhingena andlwin, hi-kusa afa ḍi pelile.

Loko byi šile, ampunḍwin, a hatlisa ku huma, lwe wa nḍisanyana. Loko dambu ḍi tlhabile, ši mu bitana ; loko ši ḍyula ku mu ṛuma, ši mu byela ši ku : « Famba u ya nhoben, u ta ya kuma la'ba byisaka timbuti, u tlhasa, u teka yiňwe mbuti, u buya na yu. » A famba a ya teka mbuti a buyisa. A tlhasa a yi ṭiketa ahubyen. Ši mu bona eŝaku a buyile, ši mu bitanela ŝa-ku-da. A ku : « Baba ! » a ya da.

Loko a dile, a ku : « Baba, nḍi dile. » Ši ku : « Hi ŝone mumfana ! Huma handle. » Loko a humile, ši sa ši mukisa ŝibya. Ši tlhela ši mu bitana. A ku : « Baba ! » A ya ku šone, ndlwin, a tlhasa a thamisa. Kutani ši mu bu-tisa leŝi tatana wa kwe a ḍyuliki ku mu dlayela ŝone. Yene a ku : « Afa a ḍyula ku nḍi dlaya hi leŝi a liki nḍi šongile ku tlula yene. »

Loko byi šile, ši mu ṛuma, ši ku : « Famba, u ya teka ahomu mutin wa nga, ku nga ni bhanu : u ya tlhasa, u hlaya u ku : A nḍi ṛumi homu. » A famba, a ya tlhasa, a hlaya ŝoŝo. Ba teka homu, ba mu nyika, a muka na yu, a tlhasa, a ya ṭimba hubyen. Ni madambu, ši mu bitela ŝa-ku-da. A ku : « Baba ! » a nhingena, a da. Loko a dile,

riture et lui dit de nouveau : « Mon garçon ! » — « Mon père ? » répondit-il. « Prends de la nourriture. » Il mangea dans la hutte.

Lorsqu'il eut fini de manger la voix lui dit : « Sors ». Il sortit. Lorsqu'il fut dehors, cet être (mystérieux) prépara des couvertures et l'appela. L'enfant répondit : « Oui, mon père ! » Il rentra dans la hutte et alla dormir, car le soleil était couché.

Au matin, à l'aube, le jeune garçon se hâta de sortir. Quand le soleil fut chaud (proprement : transperça), le personnage l'appela et voulut lui donner une commission : « Va, dit-il, dans la campagne et rejoins-y les bergers des chèvres. Une fois arrivé, tu prendras une chèvre et tu la ramèneras. » Il s'en alla prendre une chèvre et la ramena puis, arrivé (au village), il la lâcha sur la place. Voyant qu'il était de retour, le personnage l'appela pour venir manger. Il répondit : « Oui, mon père », et il alla manger.

Lorsqu'il eut mangé, il dit : « Mon père, j'ai mangé. » — « C'est bien, mon garçon, dit l'autre : Sors. » Et, lorsque le jeune homme fut sorti, l'autre remit les ustensiles en place. Il l'appela de nouveau. « Oui, mon père », répondit le garçon qui alla dans la hutte auprès du personnage, y arriva et s'assit. L'être (invisible) lui demanda alors pourquoi son père voulait le tuer. Il voulait me tuer parce qu'il dit que je suis plus beau que lui.

Au matin il lui donna cet ordre : « Va chercher au village un bœuf qui est à moi ; tu y trouveras des gens et, en arrivant, tu leur diras : Il m'a envoyé chercher un bœuf. » Le jeune garçon partit, arriva et parla ainsi. On prit un bœuf ; on le lui donna, il s'en retourna en le conduisant et alla l'attacher sur la place. Le soir, le personnage (invisible) l'appela pour manger. Il répondit « Oui, mon père », et il entra et mangea. Puis, ayant fini de manger, il dit : « Mon père, j'ai mangé. » — « C'est bon, mon

a ku : « Baba, nḍi dile. » Ši ku : « Hi šone, mumfana ! Huma handle. » Ši teka šibya ši mukisa. Ši bekisa buyetlelo, ši mu bitana a ta ta yetlela. Loko byi šile, a huma handle lwe wa nḍisana. Ši mu bitana, a ku : « Baba ! » Ši mu ṛuma, ši ku : « Yana ku muti lowu u nga ya ku wone ṭolo, u ya ḍyula banhwanyana babiṛi. Loko u tlhasile u byela ba muti ba hlengeleta banhwanyana ba ku tala, ku ta langa wene ha ša ku. » Loko a tlhasile, a hlaya. Ba yentšya hi laha a ṛumiwiki ha kone. Ba buyisa banhwanyana ba ku tala, a langa babiṛi ; a muka na bu, a ya tlhasa, a ṭhamisa na bu handle. Ši mu bitana, ši ku : « Mumfana ! » A ku : « Baba ! » Ši ku : « U buyile? » A ku : « Nḍi buyile. » Ku banhwanyana, ku bona muṅwe a tšhaba, a ku : « Nḍi nga tolobeli ku ṭhama ku leši ša ku ka nḍi nga ši boni. » Ku bona muṅwe, a tiya. Kutani ši bitana banhwanyana ba ya ku ya da ša-ku-da. Loko ba hetile ku da, lwe wa nḍisanyana a hlaya, a ku : « Baba, hi dile. » Ši ku : « Hi šone ! human handle. » Muṅwe lwe wanhwanyana lwe wa ku tšhaba a bulabula ni makwabu a ku : « Mine, nḍi nga ṭhami. » Šone ši mu yingela, ši byela lwe wa nḍisanyana, ši ku : « Mu helekete, u tlhela u ya teka muṅwanyana. » A mu heketa, a tlhela a ya teka muṅwana, a buya na ye. Kutani ši nyika lwe wa nḍisanyana amakapulana, ši ku : « Nyika abakata'ku. » Kutani a thamisa, ši nga ha mu ṛumi mbangu.

Kutani ši mu langisa, ši ku : « Langa leši u ḍyulaka šone : loko u ḍyula nḍi ku nyika yimpi, u ya dlaya tatana wa ku ni bhanu ba tiko hikwabu, u hanyisa tatana wa ku lwe wa nḍisana ni mamana wa ku. » Yene a hlaya a ku : « Nḍa ši ṛanḍa ku ya dlaya bhanu hikwabu ni tatana wa nga, nḍi hanyisa ntsena mamana ni tatana lwe wa nḍisana lw'a nga nḍi hanyisa. » Kunene a mu hume-

garçon ; sors » répondit l'autre qui prit les ustensiles, les remit en place, prépara la couchette et l'appela. Il vint dormir.

Le lendemain, le jeune garçon sortit. Le personnage (invisible) l'appela. Il répondit : « Oui, mon père ! » Alors il lui donna cet ordre : « Va au village où tu es allé hier, et prends-y deux jeunes filles. A ton arrivée, dis aux gens du village de rassembler de nombreuses filles et tu les choisiras selon ton goût. » Arrivé au village, il exécuta la commission dont il était chargé. Eux firent comme on lui avait ordonné ; ils lui amenèrent beaucoup de jeunes filles. Il en choisit deux et s'en retourna avec elles. Puis il arriva (à la hutte) et s'assit dehors avec elles. L'autre l'appela disant : « Mon garçon ! » Il répondit : « Oui, mon père. » — « Tu es de retour ? » — « Oui ! » Or l'une de ces jeunes filles se mit à craindre et dit : « Je n'ai pas l'habitude de demeurer chez un être invisible. » L'autre eut le courage de rester..... Le personnage appela les jeunes filles pour aller manger. Lorsqu'elles eurent fini, le jeune garçon dit : « Mon père, nous avons mangé. » — « Bien, sortez ». La jeune fille craintive discuta avec sa sœur et lui dit : « Moi, je ne veux pas rester. » Le personnage invisible l'entendit et il dit au jeune garçon : « Raccompagne-la chez elle et va en prendre une autre ». Il la raccompagna, en prit une autre et revint avec elle. Le maître de la hutte lui donna des couvertures et lui dit : « Donne-les à tes épouses. » Il demeura là et l'autre ne l'envoya plus nulle part.

Enfin il donna au jeune homme à choisir. Il lui dit : « Choisis ce que tu aimes le mieux : Si tu veux que je te donne une armée pour aller tuer ton père et tous les habitants du pays, quitte à n'épargner que ton oncle et ta mère. » Il répondit : « Je veux bien aller tuer tous les gens et aussi mon père, quitte à n'épargner que ma mère et mon oncle qui m'a sauvé ». Le personnage invisible lui procura une armée ; il partit et alla tuer tous les gens y compris son père. Il ne resta que sa mère et son oncle qui l'avait sauvé. Il revint avec eux. Lorsqu'il fut de re-

šela yimpi, a famba na yu, a ya dlaya bhanu hikwabu ni tatana wa kwe. Ku sala mamana wa kwe ni tatana wa kwe lw'a nga mu hanyisa. A buya na bu. Loko a buyile na bu, ši ba nyika muti; tatana wa lwe wa nḍisanyana ni mamana wa kwe ba ṭhama kone. Lwe wa ndisanyana, yene, a ṭhama mutin wa šone.

Hi byone bugamu.

Šihitana śa Nhloko.

Ku bona lwe wansati a beleka bana, a wundla, ba fa hikwabu. A sa a kuma hi ku duhala, a hluleka ku ḍima. Ša-ku-da, a hamba a ku famba, a yima tinyangwen ta balungu, a kombela. A kombela balungu, ŝi ba kola, ba mu nyika nyume, a ya šeka, a da. Loko byi ša n'a pfimbyelile hi yo nyume leyo. Lwe wansati lweyo a yetlela masiku mabiṛi; le'ḍa buṛaṛu, a ŝi bona leŝaku yi nyimba! na afa ši šiduhati (a fana na Mimhunwanyana). Loko nyimba yi kulile, yi mu hlula ku famba, a ya kombela ŝa-ku-da. Kutani a luṅwa, a phuluka. Loko a phulukile, afa aṅwana lweyo, e nge na milenge! a ku ba ni nhloko, ni šifuba, ni maboko. A bito da kwe, i Nhloko. Loko a nga si ṭemiwa likabana, a ku : « Ša-ke, mamana, leŝi u nga nḍi yandlaleliki kapulana, kasi basatikuloni, loko ba belekile, ba yandlalela ṅwana ? » Mamana wa kwe a ku : « Šana-ke, ṅwan'a nga, nḍi ta ḍi kuma kwin, leŝi nḍi nga šisuwana, ni likuku a nḍi na lu ! » Ku bona Nhloko a ku : « We, mamana ! nḍi ḍyulele apapela, nḍi ṭala, nḍi ku nyika u famba. » Mamana wa kwe a famba, a ya ṛola papela amaṛuwa, a mu nyika ; afa ša ku ṭala ha šone, a humi na šu nḍeni ; ni nhlembeto ya ntinta, afa a humi na yu nḍeni ku mamana wa kwe.

tour avec eux, le maître de la hutte leur donna un village où ils demeurèrent, l'oncle et la mère. Quant au jeune homme, il resta au village de cet être-là.

Voilà la fin.

Conte de Grosse-Tête.

Une femme mit au monde des enfants, elle les éleva. Ils moururent tous. Puis elle devint vieille et incapable de labourer son champ. Alors, pour sa nourriture, elle allait se tenir auprès des portes des Blancs pour en demander. Elle mendiait aux Blancs. Ceux-ci en eurent assez et lui donnèrent un pois. Elle alla le cuire et le mangea. Le lendemain elle était toute gonflée à cause de ce pois. Lorsqu'elle eut dormi deux nuits encore, cette femme vit qu'elle était en état de grossesse. Or elle était toute vieille. (Elle ressemblait à Mémounouayana.) [33] Lorsque sa grossesse fut avancée, elle ne put plus aller mendier de la nourriture. Puis, lorsque vinrent les douleurs et qu'elle enfanta, il se trouva, quand elle eut enfanté, que son enfant n'avait point de jambes. Il n'avait qu'une tête, une poitrine et des mains. Son nom fut Grosse-Tête. Avant même qu'on eût coupé le cordon il dit : « Hé ! ma mère ! qu'est-ce à dire que tu n'étendes pas une natte par terre pour moi, tandis que les autres femmes font cela pour leur enfant, quand elles le mettent au monde ? » — « Mais, mon fils, dit-elle, où trouverai-je une natte, moi qui suis une pauvresse ? Je ne possède point de natte ! » Grosse-Tête répondit : « Ma mère, va me chercher un papier afin que j'écrive quelque chose, je te le donnerai et tu partiras avec. » Sa mère s'en alla ramasser un papier dans les rues et le lui donna. Or tout ce qu'il faut pour écrire était sorti avec lui du sein de sa mère ; l'encrier aussi était sorti avec lui du sein de sa mère.

Kutani Nhloko a ṭalela ku hosi, a kombela tlosi ḍa ku mu fukumeta ni šita ḍa ku ṛunga mamana wa kwe a yambala, ni homu ya ku mu sengela nṭhwamba, ni wanḍisanyana, ni saka ḍa mpunga ni maṛumana, ni ḍa tinyawa, ni mabele, ni maphila, ni mbuti. Loko a hetile ku tala, a nyika mamana wa kwe ku yisa papela leḍo ku hosi. Mamana wa kwe a famba na ḍu, a ya kuma na ku ṭhami nyangwen muyimeli wa le nyangwen. Mamana wa Nhloko a kombela ku nhingena, a pfumeleliwa. A nhingena, a nyika papela. Hosi yi hlaya, yi ŝi yingela, yi nyika Nhloko hikwaŝu leŝi a kombeliki ŝone. Yi bita ba-patšisi ku ṛwala amintšhumu yoleyo. Hosi yi ṭala papela ḍa ku bitana Nhloko ku ta munḍuku.

Mamana wa Nhloko a ṛanga mahlwen. Loko ba tlhasile, ba beka. A ku ku bone : « Tlhabani mbuti, nḍi khwebela busabana. » Ba-phatšisi ba tlhaba, ba ku huhula ŝiṛo, ba da ba famba Loko ba fambile, ni mišo, a banḍeka mati, a hlamba, a hlautŝa ni ṅwana. Ba famba, ba ya ku hosi. Loko ba tlhasile, hosi yi ku : « Nḍi nyike ṅwana, nḍi mu bona. » A sungula hi ku ṭhaba ; ahosi yi bitana aṅwana wa kwe wa wanhonyana, Minina.

Ku ti loko Minina a ṭekile ṅwana, a ṭhaba ngopfu, a yala ni ṅwana ku mu nyika mamana wa kwe. Ku bona tatana wa kwe, e ku hlunḍuka a ku wutla Nhloko a nyiḳa mamana wa kwe. Mamana wa Nhloko a hanga muka. A sala, a nga di ŝa-ku-da Minina, a ḍyula ni ku tisunga, a yetlela masiku maṛaṛu, a nga di ntšhumu. Tatana wa kwe a hlunḍuka a ku : « Šana u yali bhanu banene la'ba faka ba ta ku ta ta ku buta ni tihosi ta balungu, u ṛanḍa Nhloko ? Ŝi nḍi khomisa tingana, mine ! » Tatana wa kwe a ṭalela abalungu la'bakulu, a ba bita ba ta ta khanela ku khoma Minina ku ya mu dlaya. Kutani ba hlengeletana ; tatana wa

Grosse-Tête écrivit au Gouverneur et lui demanda un drap pour le couvrir, une pièce d'étoffe pour coudre un vêtement à sa mère, une vache pour qu'on pût lui traire du lait, un jeune domestique, un sac de riz, d'arachides, de pois, de millet, de sorgho, enfin une chèvre. Lorsqu'il eut fini d'écrire, il donna la lettre à sa mère afin qu'elle allât la porter au Gouverneur. Sa mère partit avec le papier et trouva un garde à la porte. La mère de Grosse-Tête demanda la permission d'entrer. On l'autorisa ; elle entra et remit la lettre au Gouverneur. Celui-ci la lut, comprit ce qu'elle signifiait et donna à Grosse-Tête tout ce qu'il avait demandé. Il appela des porteurs pour transporter tous ces objets. Puis le Gouverneur écrivit une lettre pour appeler Grosse-Tête à venir le lendemain.

La mère de Grosse-Tête partit en avant. Quand les porteurs furent arrivés, ils déposèrent leurs charges. Elle leur dit : « Dépecez la chèvre pour que je mange à la façon des nourrices. » Les porteurs la dépecèrent, prirent un peu de viande à chaque membre et mangèrent. Puis ils partirent ; lorsqu'ils furent partis, au matin, elle chauffa de l'eau, se lava et baigna l'enfant. Ils se mirent en route et allèrent auprès du Gouverneur. Quand ils furent arrivés, le Gouverneur dit à la mère : « Donne-moi l'enfant que je le voie ». Il commença à être tout heureux, le Gouverneur, et il appela sa fille Minina.

Lorsque Minina eut pris le bébé, elle fut toute joyeuse et refusa de le rendre à sa mère. Son père se mit alors en colère ; il enleva l'enfant de force et le donna à la mère. Celle-ci s'en retourna alors à la maison. Désormais, Minina ne mangea plus rien. Elle voulut même se suicider ; elle dormit trois jours sans prendre aucune nourriture. Son père se fâcha et lui dit : « Comment donc ! tu as refusé de beaux partis qui étaient venus te demander en mariage et même des seigneurs blancs et tu aimes Grosse-Tête ? Cela me fait honte à moi ! »

Il écrivit alors aux autorités des Blancs et les convoqua pour discuter cette affaire afin que Minina fût emprisonnée et mise à mort. Ils se rassemblèrent et le père de la jeune fille leur dit : « Je ne veux pas la tuer, car si je la tuais elle ne souffrirait plus. Il faut qu'on fasse jouer la fanfare et qu'on la conduise

lwe wanhonyana a ku : « Nḍi nga mu dlaye ; loko nḍi mu dlaya a nga ka a nga yingeli ku babisa ; a fanela ku yimbeliwa nṭhumba, a fambisiwa a ya ku ye Nhloko ; a nga teki kapulana, a ta ku famba ni leḍi a nga na ḍu ammiṛin. » Ba yentšya ŝoŝo.

Loko ba mu hlongola, yene a ku famba n'e ni ku ṭhaba a ku : « Kunene hosi yi nḍi pfunile, ba nḍi mukisaka ku Nhloko ; mbilu ya nga yi thabile ! »

Minina a ba ni liṛanḍu lo'likulu, a tira n'a belekile Nhloko. Mamana wa ńwana if'a li : « Nḍi nyike nḍi ku pfuna. » Minina a yala a ku : « Ṭika, we mamana, nḍi ta mu beleka mine. » Afa ba nge na yindlu yinene, u li nṭonga. Loko ba yetlela, ba teka milenge ba mi beka handle, ba nhingenisa tinhloko ko nṭongen.

Nhloko loko a bona leŝaku a ba na yindlu yinene, a huma ni busiku, a ku : « Šitleńwana ša nga, šitleńwana ša nga, ša tatana, a ku hume yindlu ya ku yetlela mine ! » A muka a ya yetlela : ku huma ŝilungu ŝibiṛi, šińwe ši ba ša mamana wa kwe, le'šikulu ši ba ša kwe ni nsati. Ku huma ni mabokisi ya minkhanṭyu ya kwe ni ya nsati. Ku huma ni malanḍa ya babanuna ni ya babasati. Loko byi ŝile, mamana wa kwe a nga si na pfuka a ku ku Minina : « Nḍi loṛile ! Kamba mimpfungula leyi nḍi loṛiki ; mi li la, tinhlokwen ; u ya pfula, u labisa amakwaṛutu, u labisa le'ŝi nga mabokisen ya ku ; kumbe šana amiloṛo ya nga minene. »

Kutani loko Minina a pfulile, a labisa, a bona maṛoko la'ya hombe afaka ma nga si na boniwa ; a butisa a ku : « Šana leŝi, ŝi pfa kwin, Nhloko ? » Minina a sungula ku tela hi ku ṭhaba, a ṭala papela ku ya byela mamana wa kwe ni tatana wa kwe, a ku : « Ni loko ma nḍi hlongolile, mi, leŝi nḍi tiki ta, a ŝi kone leŝi nḍi ŝi pfumalaka. »

pour qu'elle aille retrouver cette Grosse-Tête. Qu'elle ne prenne aucun vêtement de rechange, elle ira avec celui qu'elle a mis sur son corps. Ils décidèrent ainsi.

Lorsqu'ils l'eurent ainsi chassée, elle partit toute joyeuse, disant : « Le Gouverneur m'a rendu vraiment service, vraiment ! on m'envoie chez Grosse-Tête ! Mon cœur est heureux ! »

Minina eut pour lui un grand amour. Elle travaillait tout en le portant sur ses épaules. Sa mère lui disait : « Donne-le moi que je te soulage un peu. » Minina refusait, disant : « Laisse-le moi, mère ! je le porterai bien moi ! » Ils ne possédaient pas une maison convenable. C'était une toute petite hutte. Pour dormir, ils prenaient leurs jambes et les étendaient dehors : il n'y avait que les têtes qui entrassent dans la hutte.

Or Grosse-Tête, ayant vu qu'ils n'avaient pas de hutte convenable, sortit durant la nuit et dit : « Mon anneau ! mon anneau ! anneau de mon père ; qu'il paraisse une maison où je dormirai, moi. » Il s'en retourna dormir. Il sortit alors deux maisons (européennes) de Blancs, l'une fut celle de sa mère, l'autre la sienne et celle de sa femme. Il parut aussi des malles pleines d'habits pour lui et sa femme. Il sortit aussi des serviteurs et des servantes. Au matin, avant de se lever, la mère dit à Minina : « J'ai fait un rêve : Cherche les clés auxquelles j'ai rêvé ; elles sont là près de nos têtes. Va ouvrir et va regarder les chambres et ce qu'il y a dans les malles ; peut-être que mes rêves sont une réalité ! »

Lorsque Minina eut ouvert, elle regarda et vit de belles robes telles qu'on n'en avait encore jamais vues ! Elle interrogea Grosse-Tête et lui dit : « D'où toutes ces choses viennent-elles ? » Elle commença à être pleine de joie, elle écrivit une lettre pour le faire savoir à sa mère et à son père leur disant : « Bien que vous m'ayez chassée, pour moi, depuis que je suis venue ici, il n'est pas une chose dont j'aie manqué. » Mais ses parents ne lui écrivirent pas de lettres, car ils étaient fâchés de ce qu'ils n'a-

Kambe bone ba nga ṭali papela ; ba miyela hikusa afa ba hlunḍuka hi leŝaku a ba tŝalanga ṅwana, leŝaku ba ku tŝala ṅwana a yala bhanu banene, a ṛanḍa lwe wa ku pfumala milenge.

Ni busiku, loko ba yetlele hikwabu, Nhloko a bonaka leŝaku Minina iwa kaṛateka hi ku mu beleka, a ḍyula ku huma anhlokwen. Loko a humile, a ya pfula bokisi ḍa kwe, a ku yambala minkhanṭyu, ni matlengwa, ni lipanga, ni šilembe ša buhosi, a ya ṭhamisa atafulen, a da ŝa-ku-da leŝi ba ŝi siyiki ku fihlula ha ŝone. Loko a dile, a ḍaha kanuti ; loko a ḍahile, a tšyukumeta, a teka papela, a ṭala, a hlaya hi le nḍen ka mbilu, a tšhaba ku bulabula, suka Minina a pfuka. Loko a hetile ku hlaya papela, a ya susa minkhanṭyu a tlhela, a nhingena nḍeni ka nhloko ya kwe, a yetlela.

Loko bya ha ša nyana, a bita Minina a ku : « Pfuka, u nḍi banḍekela ŝa-ku-da nḍi da. Na afa masiku a nge ngi yentšya. Minina a pfuka, a ya ku ya teka ŝa-ku-da, a kuma ŝi nge kone ; a ku : « Mamanee! ŝa-ku-da a ŝi kone ; ingi ku di yini ? » Kutani Nhloko a ku : « A ku danga ntšhumu ; hi wene u nḍi ṭimbelaka, u ku nḍi nga fihlule, u nyikaka bakata'ku. Nḍi ta ku hlongola, nḍi ku khata, nḍi ku yentšya leŝi ba kwenu ba nga ku yentšya ŝone. » Minina a babiseka ngopfu-ngopfu, a ḍila a ku : « U nḍi babisa hi leŝi u liki nḍi nyiki banuna ba nga ŝa-ku-da, kasi a nḍi ḍyuli baṅwana banuna. Anha u ku nḍi ṛuka ntsena, ni loko u ba, u ba. »

Minina a ku ku lwe wanhwanyana a fanaka na Dumengo : « Nḍi ta ku ba ṛuma ba ku dlaya, leŝi u daka ŝa-ku-da, u nḍi ṛukisa. » A bulabulela lwe wa nṭongwana, a ku : « Loko wa ku yengeta u da, leŝi nḍi ku ṭikiki namunhla, munḍuku nḍi ta ba ṛuma, ba dlaya. Lwe wa nṭo-

vaient pas mis au monde une fille convenable. Ils avaient une fille qui refusait les beaux partis et qui aimait un être privé de jambes!

Or, la nuit, lorsqu'ils étaient tous endormis, Grosse-Tête voyant que Minina était ennuyée de le porter toujours, chercha à sortir de sa propre tête. Lorsqu'il fut sorti, il alla ouvrir sa malle et se revêtit de ses habits, de ses galons, de son sabre, de son casque de chef; il alla s'asseoir à la table et mangea toute la nourriture qu'on avait laissée pour le déjeuner (du lendemain). Ayant bien mangé, il fuma un cigare. L'ayant fumé il jeta loin (ce qui restait); puis il prit un morceau de papier et écrivit. Il relut ce qu'il avait écrit à voix basse, (littéralement dans l'intérieur de son cœur), craignant de parler haut, pour ne pas réveiller Minina. Ayant terminé la lecture de sa lettre, il enleva ses habits, rentra dans sa tête et dormit de nouveau.

Lorsque le jour commença à poindre, il appela Minina et lui dit: « Lève-toi et chauffe-moi de la nourriture, afin que je mange. » Or il n'avait jamais fait cela. Minina se leva, alla chercher de la nourriture et trouva qu'il n'y en avait plus; elle dit: « Mère, la nourriture n'y est plus. Qu'est-ce qui peut bien l'avoir mangée ? » Grosse-Tête lui dit: « Elle n'a pas été mangée! C'est toi qui veux m'en priver! tu ne veux pas me donner à déjeuner et tu régales tes amants! Je te chasserai, je te punirai, je te ferai ce que tes parents t'ont déjà fait! » Minina fut très attristée et pleura, disant: « Je souffre de ce que tu prétends que je donne à manger à mes amants, tandis que je ne recherche nullement d'autres hommes. J'aime mieux que tu m'insultes tout simplement, ou même que tu me battes (que de me dire des choses pareilles)! »

Minina dit alors à sa jeune domestique qui était de la grandeur de Domengo: « J'enverrai des gens pour te tuer, car c'est toi qui manges la nourriture et qui fais qu'on m'insulte. » Elle gronda cette fillette et dit: « Je t'ai fait grâce aujourd'hui, mais, si tu recommences à manger ce que j'ai laissé de reste ce soir, demain j'enverrai des gens pour te tuer. » Ces menaces de mort effrayè-

ngwana, ŝi mu tšhabisa leŝi ba mu byelaka ku ya mu dlaya, n'a nge yene lweyi a daka ŝa-ku-da. A ṭunya kapulana a ḍinganisa ka ku humeša mahlu, ku bona le'ŝi daka ŝa-ku-da ŝa bu. Loko ḍi pelile, lwe wa nṭongwana loko a yi ku yetlelen na bone hikwabu ba yetlele, a labisa hi lomu a ṭunyiki kone. Nhloko a sungula ku huma nhlokwen, a nḍuluki lweyi a nga ni milenge, a yentšya ŝanga hi leŝi a nga yentšya ŝone tolo. Loko Nhloko a da, lwe wa nṭongwana a mu bona, a ku : « Kasi ba ku ba ta nḍi dlaya kasi ka ku da yene ! » Loko byi ḍyula ku ša, Nhloko a hatla a pfuša Minina a ku : » Nḍi nyike ŝa-ku-da. » Loko Minina a ya, a ya pfumala ŝa-ku-da. A hlunḍukeliwa hi Nhloko ŝanga hi tolo. Minina a hlunḍukela lwe wa nṭongwana, a ku ḍyula ku ya mu dlaya.

Lwe wa nṭongwana a ku : « We, mamana, u nga nḍi dlaye ! Nḍi ṭike, u ta nḍi dlaya munḍuku. » A yengeta a ku : « Lweyi a daka ŝa-ku-da, a ku ba Nhloko. A he ngi bona mulungu wa ku šonga lweyi a fanaka na ye hi ku šonga loko a humile anhlokwen. Hikusa mine nḍi mu bonile hi lomu nḍi nga ṭunya kapulana. Namunhla nḍi ta ku nyika ngoti, loko ḍi pelile, u ṭimba anengen. Loko a humile, nḍi ta ku koka ha yone, nḍi ku pfuša, u ta mu bona. Kambe u nga hatle u tala-taleka, u ta hatlana na ye loko a ya akwaṛutu ku ya beka minkhanṭyu. Mu khomeke kolaho. »

Loko ba yi ku yetlelen, Nhloko a sungula ku huma anhlokwen ya kwe, a ya yambala minkhanṭyu, a ya teka ŝa-ku-da a da, a yentšya leŝi a yentšyaka hi masiku. Lwe wanhwanyana a pfuša Minina hi ngoti ; na ye a ŝi bona kunene. Ku ti loko Nhloko a ḍyula ku ya beka minkhanṭyu a tlhela a buyela nhlokwen ya kwe, Minina a hatlana na ye, a mu khoma. Kutani Nhloko a ku : « Nḍi ṭike, Mi-

rent cette enfant, alors que ce n'était pas elle qui avait mangé cette nourriture. Elle fit un trou à sa couverture, et le fit assez grand pour regarder à travers, avec ses yeux, afin de voir qui mangeait la nourriture dans leur maison. Lorsque le soleil fut couché et qu'elle eut été se coucher, la fillette regarda par le trou qu'elle avait fait tandis que tous les autres dormaient. Grosse-Tête commença à sortir de sa tête et se transforma en un homme pourvu de jambes. Il fit ce qu'il avait fait la veille. Lorsqu'il mangea, la fillette le vit et se dit: « On prétend me tuer et c'est lui qui mange la nourriture ! » Lorsque le jour fut proche, Grosse-Tête se hâta de réveiller Minina et lui dit: « Donne-moi de la nourriture. » Quand elle alla en chercher, elle n'en trouva point et Grosse-Tête, comme la veille, s'emporta contre elle. Minina s'irrita contre l'enfant et voulut aller la tuer.

Mais celle-ci lui dit: « Ma mère, ne me tue pas, laisse-moi, tu me tueras demain. » Elle ajouta : « Celui qui mange la nourriture, c'est Grosse-Tête ! nous n'avons jamais vu un Blanc aussi beau que lui lorsqu'il est sorti de sa tête; moi je l'ai vu par le trou que j'ai fait à ma couverture. Aujourd'hui, je te donnerai une ficelle. Quand le soleil sera couché tu te l'attacheras à la jambe. Lorsqu'il sera sorti, je te tirerai par la ficelle, je te réveillerai et tu le verras; mais ne te hâte pas d'aller de-ci de-là... Tu le précéderas lorsqu'il ira dans sa chambre déposer ses habits; saisis-le à ce moment-là. »

Lorsqu'ils furent allés se coucher, Grosse-Tête commença à sortir de sa tête et revêtit ses habits; il prit de la nourriture, mangea et fit comme les autres jours. La jeune fille éveilla Minina au moyen de la ficelle et celle-ci vit tout en réalité ! Alors, lorsque Grosse-Tête voulut aller déposer ses habits pour retourner dans sa propre tête, Minina le précéda et le saisit. Grosse-Tête dit: « Laisse-moi, Minina, pour que je retourne dans ma propre tête rien qu'aujourd'hui, car j'en ai fort envie. » Minina

nina, nḍi buyela ku nhloko ya nga namunhla ntsena, nḍi nabelaka » Minina a ku : « I-hi ! Nḍi nga ku ţiketi, kasi u nḍi šanisa, kasi u mhunu wa ku šonga. »

Loko byi šile, Minina a ţalela babeleki ba kwe, a ba tibisa lešaku : nḍi ni nuna lwe wa ku šonga. Leši afaka nḍi yala bańwanyana babanuna, atilo afa ḍi nḍi bekele yelweyi. Loko nsati a ţalile, na yene nuna a ţala, a ba byela lešaku : « Ni loko ba nabela ku ta, namunhla ba nga te, a ba te munḍuku hikwabu, ba ta ta tekana. »

Hosi loko yi yingelile lešo, yi ţalela balungu la'bakulu, yi ba tibisa lešaku : « Ńwana lweyi ba nga ḍilela yene, be : kutani i mhunu nene. Munḍuku hi siku ḍa ku tekana kwa kwe. Mi tilungisa hi ya kone munḍuku. »

Loko ḍi pelile, Nhloko a huma a ku : « Sitleńwana ša nga, šitleńwana ša nga, šitleńwana ša tatana, a ku hume mali le'ya libungu ni le'ya ntlhohe, yi tala ankintaŗi wa nga hikwawu lo. Ku huma mimpongolo ya sope ni ya vinya ni ya šinibira ni ya hikwašu le'ši nwiwaka, ši konḍa ši ya tlhasa anyangwen ya tatana, ši pala nḍi teka ńwana wa hosi. »

Ba tlhasa abakońwana. Ba sungula ku ţhaba, ni ku losana ni mukońwana. Ku ta Babanyana ni Basurumana ni Ba-Khuwa ; bańwana ba ku na ba da ša-ku-da ša nkhubu, na bone ba ku wolela mapataka. Loko ba heti ku da, atatana wa kwe, amukońwana lwe wanuna, a sungula ku tlangela a ku : Ahina, ńwan'a nga ! atilo ḍi na wene. Mine nḍa ši bonile. Ni loko a ha tšaliwa, a tšaliwa n'a nge na milenge ; a huma n'a tiba ku ţala. Nḍi ku : Leši hi ša ku yentš a hi tilo. » Kutani mukońwana lwe wanuna, a ku : « Hi šone ńwan'a nga ; nḍi ţhabile hi šoši afaka nḍi holobela šone nḍi ku : Lweyi a taka teka ńwan'a nga, hi yene a taka fuma tiko, mine nḍi nḍuluka nţongwana. A

répondit : « Non point ! Je ne te lâcherai pas, car tu abuses de moi, toi qui en réalité es un homme magnifique ».

Au matin, Minina écrivit à ses parents pour leur faire savoir qu'elle avait un mari splendide. Si elle avait refusé d'autres hommes, c'est que le Ciel lui réservait celui-là. Lorsque la femme eut écrit, le mari écrivit lui aussi et leur dit que s'ils désiraient venir, ils ne vinssent pas le jour même mais le lendemain : car nous nous marierons ce jour-là, ajoutait-il.

Lorsque le Gouverneur apprit cela, il écrivit aux principaux des Blancs et leur annonça ceci : « Ma fille, sur laquelle j'ai pleuré, on dit qu'elle est maintenant une femme comme il faut. Demain, c'est le jour où elle se mariera. Préparez-vous, nous irons la voir demain. »

Lorsque le soleil fut couché, Grosse-Tête dit : « Mon anneau, mon anneau, anneau de mon père... qu'il paraisse de la monnaie rouge et de la monnaie blanche et qu'elle remplisse toute la cour de ma maison ici ! Qu'il paraisse des tonneaux d'eau-de-vie et de vin et de genièvre et de tout ce qu'on boit... jusqu'à ce que le tout atteigne la porte de mon père, afin que l'on voie clairement que j'épouse la fille du Gouverneur. »

Les beaux-parents arrivèrent. Ils commencèrent à se réjouir et à saluer leur gendre. Il vint des Banyans, des Musulmans, des Ba-Koua et d'autres gens qui, tout en mangeant la nourriture du festin, ramassaient aussi des pièces d'argent. Lorsqu'ils eurent fini de manger, le père de Grosse-Tête, son beau-père, commença à exprimer ses remerciements : « Vraiment, mon fils, dit-il, le Ciel est avec toi ! Moi je l'ai bien vu quand il est né, il est né sans jambes... mais il est venu au monde sachant déjà écrire. Or je dis que cela c'est l'œuvre du Ciel. » Le beau-père dit encore : « C'est bien, mon fils. Je suis heureux à cause de ce qui me mettait de mauvaise humeur autrefois. Je disais : Lorsque quelqu'un épousera ma fille, c'est lui qui gouvernera le pays et moi je redeviendrai un enfant... Retournons donc ensemble (à la ville) ». Grosse-Tête refusa et dit : « Non ! je resterai ici et m'en retournerai seul à la maison ».

hi muke kuñwe. » Nhloko a yala a ku : Nḍi ta sala nḍi muka šanga.

Loko ba mukile, afa ku sala la'ba ku popšya hi leši afaka ba nwile. Loko ku tlhasile ankama wa ku yetlela, Nhloko a huma, a ku : « Šitleñwana ša nga, šitleñwana ša nga, šitleñwana ša tatana, a ku muke ašilungu leši. » Ši muka kunene ni mintšhumu leyi afaka mi kone ; ka ku sala yene ni nsati wa kwe ni mamana wa kwe. Ba famba, ba ya tlhasa ašilungwin. Loko ba tlhasile, Nhloko a ku : « Šitleñwana ša nga, šitleñwana ša nga, šitleñwana ša tatana, a ku hume yindlu le'yikulu ya tiyindlu ta ku tala ahenhla, na yi kayaṛiwi hi mali le'ya libungu, yi ba ya nga. Ku ḍiñwana tlhelo a ku hume yindlu le'yi kayaṛiwiki hi mali ya ntlhohe, yi ba ya mamana. Kunene ti huma tiyindlu toleto.

Loko byi ša, bhanu loko ba ku bo ya ku tiṛen, ba labisa ba bona tiyindlu le'ti tšhabisaka hi ku phatima ka tone. Ba tisukela hi ku tšhaba. Kutani la'ba ba tholaka ba ku : « Abhanu a ba kone ; ba tšhaba ku phatima ka tiyindlu le'ti nga kone. Šana hi nga fi šoši na ? » Kutani mukoñwana wa kwe, hikusa af'a tiba masingita la'ma yentšyaka hi mukoñwana wa kwe, a ku : « Mi nga tšhabe ; ku buyi hosi ; yi ta ta fuma tiko leḍi. » Kutani Nhloko ni nsati wa kwe Minina ba ṭhama ku fumen.

Hi byone abugamu bya šone.

Lorsqu'ils furent partis, il ne restait plus que les gens ivres d'eau-de-vie et d'autres boissons qu'ils avaient bues. Au moment d'aller dormir. Grosse-Tête sortit et dit : « Mon anneau. mon anneau, anneau de mon père... que cette belle maison disparaisse. » Elle disparut avec les objets qui y étaient. Il ne resta que sa femme et sa mère. Ils partirent et arrivèrent à la ville Arrivés là, Grosse-Tête dit : « Mon anneau. mon anneau, anneau de mon père, qu'il sorte une grande maison avec de nombreuses chambres à l'étage et qu'elle soit toute crépie de pièces d'or... Que ce soit ma maison, et que. d'un autre côté, paraisse une maison crépie de pièces d'argent; que ce soit celle de ma mère. » En effet ces maisons-là parurent.

Au matin, quand les gens sortirent pour aller au travail. ils regardèrent et virent des maisons qui faisaient peur à cause de leur splendeur. Ils s'éloignèrent à force de craindre. Alors les patrons qui les avaient envoyés au travail se rassemblèrent et dirent : « Les ouvriers sont partis. Ils ont peur de la splendeur des maisons qui sont là. N'allons-nous pas mourir de faim actuellement ? » Mais son beau-père, qui connaissait les miracles accomplis par son gendre, leur dit : « Ne craignez pas ! c'est le Gouverneur qui doit régir ce pays qui est arrivé. » Alors Grosse-Tête et Minina, sa femme. vécurent dans les honneurs de la royauté.

Telle est la fin de ce conte.

Les Souris. (Conte koua.) [1]

Un certain individu partit avec sa pioche pour labourer son champ. Mais, au lieu de commencer un champ, il se mit à creuser sur la route, à un endroit où les souris avaient fait leurs chemins souterrains. Il creusait, et, quand il en paraissait une, il la prenait et l'assommait. Alors le peuple des souris commença à pleurer et elles chantèrent un refrain disant :

Nous sommes mortes, cette année-ci ! Où nous réfugierons-nous pour vivre en famille ?

Tantôt elles chantaient de tristesse, tantôt de joie.

En les entendant, le laboureur se mettait à danser en rond. Il dansait, il dansait leur chant.

Sa femme lui demanda à quoi en était son travail. Elle découvrit qu'il n'avait pas labouré du tout. Elle le suivit un jour et se cacha pour voir ce qu'il faisait. Il creusait au lieu de labourer et, quand une souris arrivait regarder à l'ouverture du creux, il l'empoignait et l'assommait. Alors toutes les souris se mettaient à pleurer et à chanter. L'homme dansait ; toute la place était remuée et, au loin, l'herbe était pilée par son mari qui dansait en rond.

Lorsqu'elle eut vu cela, la femme sortit de sa cachette et lui dit : « Ah ! c'est ainsi que tu me viens en aide ? c'est comme cela que tu laboures ! tu passes ton temps à t'amuser avec les bêtes ? Eh bien ! j'en ai assez de t'entretenir. Je ne veux plus rien de toi ! » Ils se séparèrent là-même et ne vécurent plus ensemble !

[1] Bien que ce conte soit assez insignifiant, je le cite pour que le lecteur puisse juger de la grande ressemblance qu'il présente avec les contes ronga. C'est une des nombreuses illustrations du danger de la paresse, thème que les Bantou traitent assez volontiers malgré leur réputation de fieffés paresseux. Les Ma-Koua sont les indigènes des environs de Mozambique. Ils sont nombreux à Lourenço Marques et y ont introduit plus d'un de leurs contes. Voir *Likanga*, *Namachouké*, *Le Lièvre et l'Hirondelle* dans les *Chants et Contes des Ba-Ronga*.

Le Gambadeur-de-la-Plaine.

I

Un homme et une femme eurent d'abord un garçon, puis une fille. Lorsque la fille eut été achetée en mariage, les parents dirent au fils : « Maintenant nous avons un troupeau[1] à ta disposition ; c'est pour toi le moment de prendre femme. Nous allons te chercher une gentille épouse dont les parents soient de braves gens. » Mais il refusa absolument. « Non ! dit-il, ne vous donnez pas cette peine. Je n'aime pas les filles de par ici. Si je dois me marier, j'irai trouver moi-même celle que je veux. » — « Fais comme tu le désires, lui dirent ses parents. Mais si, plus tard, tu as des malheurs, ce ne sera pas notre faute. »

Il partit, quitta son pays, alla très loin, très loin, dans une contrée inconnue. Arrivé dans un village, il vit des jeunes filles qui pilaient le maïs, d'autres qui cuisaient. Il fit son choix à part lui, et se dit : « C'est celle-ci qui me convient ! » Puis il alla vers les hommes du village : « Bonjour, mes pères, leur dit-il. » — « Bonjour, jeune garçon. Que désires-tu ? » — « Je suis venu voir vos filles, car je veux prendre femme. » — « Bien, bien ! nous allons te les montrer, tu choisiras. »

Toutes furent amenées devant lui et il désigna celle qu'il voulait. Elle donna son consentement, elle aussi.

« Tes parents viendront nous voir, n'est-ce pas, et apporteront eux-mêmes le douaire ? » dirent les parents de la jeune fille. — « Pas du tout, répondit-il. J'ai le douaire avec moi. Prenez, le voici. » — « Alors, ajoutèrent-ils, ils viendront plus tard chercher ton épouse pour la conduire chez eux. » — « Non ! non ! je crains qu'ils ne vous insultent en exhortant la jeune fille[2] avec dureté. Laissez-moi la prendre tout de suite. »

Les parents de la nouvelle mariée y consentirent, mais ils la prirent à part dans une hutte pour lui adresser les recommandations d'usage : « Sois bonne avec tes beaux-parents, soigne bien

[1] Le douaire payé pour acheter une des filles, qu'il consiste en bœufs ou en livres sterling, sert presque toujours à procurer une femme à l'un des fils de la famille.
[2] Voir des détails sur cette curieuse coutume : *Les Ba-Ronga*, page 37.

ton mari. » Ils lui offrirent une fillette [1] pour lui aider dans ses travaux domestiques. Mais elle refusa. On lui en offrit deux, dix, vingt pour qu'elle choisît ; on passa en revue toutes les filles pour les lui proposer. « Non ! dit-elle, il vous faut me donner le Buffle du pays, notre Buffle, le Gambadeur-de-la-Plaine (Mutlangu wa libala). C'est lui qui me servira. » — « Comment donc ! dirent-ils. Tu sais que notre vie à tous dépend de lui. Ici, il est bien nourri, il est bien soigné. Que feras-tu de lui dans un autre pays ? Il aura faim ; il mourra et nous mourrons tous avec lui. » — « Mais non ! dit-elle. Je le soignerai bien. »

Avant de quitter ses parents, elle prit avec elle une petite marmite contenant un paquet de racines médicinales, puis une corne pour ventouser, un petit couteau à incisions et une calebasse pleine de graisse.

Elle partit avec son mari. Le Buffle la suivit ; mais il n'était visible que pour elle. L'homme ne le voyait pas. Il n'avait aucune idée que le Gambadeur-de-la-Plaine fût l'aide qui accompagnait sa femme.

II

Quand ils furent de retour au village du mari, toute la famille les accueillit avec des exclamations de joie : « Hoyo-hoyo-hoyo ! Tiens, lui dirent les vieux, tu as donc trouvé femme ! Tu n'as pas voulu de celles que nous t'avons proposées, mais peu importe ! C'est bien ! Tu en as fait à ta tête. Si tu as des ennuis, tu ne t'en plaindras pas. »

Le mari accompagna sa femme aux champs et lui montra quels étaient les siens et ceux de sa mère. Elle prit note de tout et retourna avec lui au village. Mais en route, elle dit : « J'ai laissé tomber mes perles dans le champ, je vais les rechercher. » C'était pour aller voir le Buffle.

Elle dit à celui-ci : « Tu vois la lisière des champs. Demeures-y ! Il y a aussi là une forêt dans laquelle tu peux te cacher. » Il répondit : « C'est cela ! »

Quand elle voulait aller à l'eau, elle ne faisait que traverser

[1] C'est la coutume qu'une sœur cadette aille aider à la nouvelle mariée à couper son bois, puiser son eau. Elle sera plus tard la bonne des enfants qui naîtront.

les champs cultivés et poser sa cruche là où se tenait le Buffle. Celui-ci courait en puiser au lac et rapportait à sa maîtresse le vase plein. Lorsqu'elle voulait du bois, il allait par la brousse, cassait des arbres avec ses cornes et en rapportait autant qu'il en fallait. Au village, les gens s'étonnaient : « Quelle force elle a, disaient-ils. Elle est tout de suite de retour du puits ! En un clin d'œil elle a ramassé sa gerbe de bois mort ! » Mais personne ne se doutait qu'elle était secondée par un Buffle qui lui tenait lieu de petit domestique !

Seulement, elle ne lui apportait rien à manger, car elle n'avait qu'une assiette pour elle et son mari. Or, là-bas, à la maison, on avait une assiette exprès pour le Gambadeur-de-la-Plaine, et on le nourrissait avec soin. Il eut faim. Elle apporta sa cruche et l'envoya à l'eau. Il partit, mais il sentait la douleur angoissante de la faim.

Elle lui montra un coin de brousse à labourer. Durant la nuit, le Buffle prit la pioche et fit un champ énorme. « Qu'elle est habile, » disait tout le monde. « Comme elle a vite labouré ! »

Mais le soir, il dit à sa maîtresse : « J'ai faim ! et tu ne me donnes rien à manger ? Je ne pourrai plus travailler. » — « Hélas ! dit-elle, qu'y faire ? Il n'y a qu'une assiette à la maison. Les gens avaient raison, chez nous, quand ils disaient que tu devrais te mettre à voler ! Oui ! vole seulement. Viens dans mon champ, ici, et prends un haricot par-ci, un haricot par-là. Puis va plus loin. Ne détruis pas tout au même endroit. Peut-être que les propriétaires ne s'en apercevront pas trop et que leur dos ne se cassera [1] pas de saisissement ! »

Durant la nuit, le Buffle vint ; il happa un haricot par-ci, il happa un haricot par-là. Il sauta d'un coin à l'autre, puis s'en fut se cacher. Au matin, quand les femmes vinrent aux champs, elles n'en crurent pas leurs yeux : « Hé ! hé ! hééé ! qu'est-ce que cela ? Jamais on n'a rien vu de pareil. Une bête sauvage qui ravage nos plantations et l'on peut suivre ses traces ! Ho ! le pays est bien malade » ! Elles s'en furent conter l'affaire au village.

Le soir, la jeune femme alla dire au Buffle : « Ils ont été bien étonnés, mais pas trop. Ils n'ont pas eu le dos cassé. Va voler plus loin cette nuit. » Ainsi fut fait. Les propriétaires des champs ravagés poussèrent les hauts cris. Elles s'adressèrent

[1] Expression qui désigne l'étonnement extrême, la stupéfaction.

aux hommes et les prièrent d'aller monter la garde avec leurs fusils.

Le mari de la jeune femme était un fort bon tireur. Il se posta dans son champ et attendit. Le Buffle pensant qu'on le guetterait peut-être là où il avait volé la veille, revint manger les haricots de sa maîtresse, là où il avait brouté le premier jour. « Tiens, dit l'homme, c'est un buffle. Jamais on n'en avait vu par ici. Voilà une chose étrange. » Il tira. La balle entra près du trou de l'oreille, dans la tempe, et sortit de l'autre côté par l'endroit correspondant. Le Gambadeur-de-la-Plaine fit un saut et tomba mort. « J'ai fait un bon coup », s'écria le chasseur, et il alla l'annoncer au village.

Aussitôt sa femme commença à geindre, à se tordre : « Aie ! aie ! j'ai mal au ventre ! aie ! » — « Calme-toi », lui dit-on. Elle faisait semblant d'être malade, mais, en réalité, c'était pour expliquer ses pleurs et son saisissement à l'ouïe de la mort du Buffle. On lui donna de la médecine, mais elle la jeta derrière elle sans qu'on la vît.

III

Tous se levèrent, les femmes avec leurs paniers, les hommes avec leurs armes, pour aller dépecer le buffle. Elle resta seule au village. Mais bientôt elle alla les rejoindre, se tenant la ceinture, gémissant et criant. « Que fais-tu de venir ici ? lui dit son mari. Si tu es malade, reste à la maison. » — « Non, je ne voulais pas demeurer seule au village. » Sa belle-mère la gronda, lui dit qu'elle ne savait ce qu'elle faisait, qu'elle se tuerait en agissant ainsi.

Quand ils eurent rempli les paniers de viande, elle dit : « Laissez-moi porter la tête. » — « Mais non, tu es malade, c'est trop lourd pour toi ! » — « Non, dit-elle ; laissez-moi. » Elle s'en chargea et partit.

Arrivée au village, au lieu d'aller dans sa maisonnette, elle entra dans le réduit des marmites et y déposa la tête du buffle. Elle y resta obstinément. Son mari s'en fut la chercher pour qu'elle revînt dans sa hutte, disant qu'elle y serait mieux. « Ne me trouble pas ! » répondit-elle durement. Sa belle-mère vint à son tour, lui parla avec douceur. « Pourquoi m'ennuyez-vous ? répon-

dit-elle aigrement. Vous ne voulez pas me laisser dormir un peu ? » On lui apporta de la nourriture, elle la poussa de côté. La nuit vint. Son mari se coucha, mais il ne dormait pas, il écoutait.

Elle alla chercher du feu, mit cuire de l'eau dans sa petite marmite, y introduisit le paquet de médecine qu'elle avait apporté de chez elle. Puis elle prit la tête du Buffle et opéra avec son rasoir des incisions devant l'oreille, à la tempe, là où la balle avait atteint l'animal. Elle y appliqua la corne à ventouser, aspira, aspira de toutes ses forces. Elle réussit à extraire des caillots de sang, puis du sang liquide. Ensuite elle exposa la place en question à la vapeur d'eau sortant de la marmite, tout en l'oignant de la graisse conservée dans la calebasse. Cela fait, la blessure était allégée. Alors elle chantonna ce qui suit :

E ! Tatana ! Matlangu-wa-libala !
Ba hlayile ba ndi byela, Matlangu-wa-libala
Ba ku : U rwala munyama u ngumbangumbala ni busiku,
Matlangu-wa-libala.
U ka nhlampfura ya marumbi ! Nwantabu-ntabu !
Muntlhanti wa sibulwa ! Matlangu-wa-libala !

Hé ! mon père ! Gambadeur-de-la-Plaine !
Ils me l'ont bien dit, ils me l'ont bien dit, Gambadeur-de-la-Plaine :
Ils m'ont dit : C'est toi qui vas par l'obscurité profonde, qui erres de tous côtés durant la nuit, Gambadeur-de-la-Plaine !
C'est toi la jeune plante de ricin qui croît sur les ruines, qui meurt avant le temps, dévorée par le ver rongeur...
Toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course, Gambadeur-de-la-Plaine !

Quand elle eut fini ses incantations, la tête bougea. Les membres revinrent. Le Buffle commença à se sentir revivre ; il secoua ses oreilles et ses cornes ; il se dressa, étendit ses membres.

Mais voilà le mari, lequel ne dormait pas dans sa hutte, qui sort en se disant : « Qu'a-t-elle donc à pleurer si longtemps, mon épouse ? Il faut que j'aille voir pourquoi elle pousse ces gémissements. » Il entre dans le réduit aux marmites et l'appelle. Elle lui répond d'un ton plein de colère : « Laisse-moi. » Mais voilà la tête du buffle qui retombe par terre, morte, transpercée comme auparavant !

Le mari rentra dans sa hutte, n'y comprenant rien du tout, et n'ayant rien vu. Alors elle prit de nouveau sa marmite, cuisit la médecine, fit des incisions, appliqua la ventouse, exposa la blessure à la vapeur et chanta comme auparavant.

Hé ! mon père ! Gambadeur-de-la-Plaine !
Ils me l'ont bien dit, ils me l'ont bien dit, Gambadeur-de-la-Plaine !
Ils m'ont dit : C'est toi qui vas par l'obscurité profonde, qui erres de tous côtés durant la nuit, Gambadeur-de-la-Plaine !
C'est toi la jeune plante de ricin qui croît sur les ruines, qui meurt avant le temps dévorée par le ver rongeur !
Toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course, Gambadeur-de-la-Plaine.

Le Buffle se redressa de nouveau. Ses membres revinrent. Il commença à se sentir revivre, il secoua ses oreilles et ses cornes, il s'étira. Mais le mari revint, inquiet, pour voir ce que faisait sa femme. Elle se fâcha contre lui. Alors il s'établit dans le réduit des marmites pour voir ce qui se passait. Elle prit son feu, sa marmite, tout le reste de ses ustensiles, alla dehors. Puis elle arracha de l'herbe pour faire un brasier et se mit une troisième fois à ressusciter le buffle.

L'aurore apparaissait déjà, mais sa belle-mère arriva et la tête retomba de nouveau à terre. Le jour parut, la blessure se corrompit.

Elle leur dit : « Laissez-moi aller au lac me laver toute seule ». On lui répondit : « Comment y arriveras-tu, malade comme tu es ? » Elle partit néanmoins et revint en disant : « J'ai rencontré sur le chemin quelqu'un de chez nous. Il m'a dit que ma mère est très, très malade. Je lui ai dit de venir jusqu'au village. Il a refusé, car, a-t-il dit, on m'offrira de la nourriture et cela me retardera. Il est reparti sur-le-champ, me disant d'aller en hâte de peur que ma mère ne meure avant mon arrivée. Maintenant adieu, je pars. » Or, tout cela, c'étaient des mensonges. Elle avait eu l'idée d'aller au lac pour arranger toute cette histoire et afin de trouver une raison d'aller chez les siens leur annoncer la mort de leur Buffle.

IV

Son panier sur la tête, elle partit, chantant le long des che-

mins le refrain du Gambadeur-de-la-Plaine. Les gens s'attroupaient après elle partout où elle passait, et ils l'accompagnèrent au village. Là elle leur fit savoir que le buffle n'était plus.

On envoya de toutes parts des messagers pour rassembler tous les habitants du pays. Ils firent de grands reproches à la jeune femme lui disant : « Tu vois, nous te l'avions bien dit. Tu refusais toutes les jeunettes que nous t'offrions, et tu as absolument voulu le Buffle. Tu nous as tous tués ! » Ils étaient là, lorsque le mari qui avait suivi sa femme entra dans le village. Il alla appuyer son fusil contre un tronc d'arbre et s'assit. Alors tous le saluèrent en lui disant : « Salut ! criminel. Salut ! toi qui nous as tous tués. » Il n'y comprenait rien et se demandait comment on pouvait l'appeler meurtrier, criminel. « J'ai bien tué un Buffle, pensait-il, c'est tout. » — « Oui, mais ce Buffle c'était l'aide de ta femme. Il allait puiser l'eau pour elle ; il coupait son bois, il labourait son champ. » Le mari tout étonné leur dit : « Pourquoi ne me l'avez-vous pas fait savoir ? Je ne l'aurais pas tué. » — « Et voilà, ajoutèrent-ils, notre vie dépendait de lui. »

Alors tous commencèrent à se couper le cou, la jeune femme la toute première, en criant :

> Hé ! mon père, Gambadeur-de-la-Plaine...

Puis ses parents, ses frères, ses sœurs vinrent l'un après l'autre en faire autant ; l'un dit :

> C'est toi qui vas par l'obscurité !

L'autre reprit :

> Toi qui te portes de tous côtés durant la nuit !

Un autre :

> Tu es la jeune plante de ricin qui meurt avant le temps.

Un autre :

> C'est toi qui fais tomber fleurs et fruits dans ta course...

Ils se coupèrent à tous le cou et exécutèrent même les petits enfants que l'on portait sur le dos dans des peaux ; « car, disaient-ils, à quoi bon les laisser vivre, puisqu'ils deviendraient quand même fous ».

Le mari retourna chez lui et vint raconter aux siens comme quoi il s'était trouvé les avoir tous tués en tirant le Buffle. Ses parents lui dirent: « Tu vois bien. Ne t'avions-nous pas bien dit qu'il t'arriverait malheur ? Quand nous t'offrions de te choisir une fille convenable et sage, toi, tu as voulu en faire à ta tête. Tu as perdu ta fortune à présent. Qui te la rendra, puisqu'ils sont tous morts, les parents de ta femme à qui tu avais donné ton argent ?!»

C'est la fin.

NOTES RELATIVES AUX CONTES

[1] Le texte indigène des contes que nous donnons ici, est transcrit avec l'orthographe scientifique que nous avons adoptée pour la langue ronga, tandis que, dans toutes nos autres citations, nous avons estimé préférable d'accommoder à l'orthographe française les sons, les mots ronga que nous citions. Comme on le verra, notre alphabet ronga contient un certain nombre de signes que le français ne possède pas. Ils ont été empruntés pour la plupart au « Standard Alphabet » de Lepsius, savant linguiste, auteur d'un ingénieux système de notation phonologique. Voici quels sont ces signes et quelle est leur signification :

s avec un circonflexe retourné, c'est la chuintante : *ch* (dans chapeau).

s avec un circonflexe ordinaire, c'est un *s labial, très sibilant,* que j'ai rendu par *ps* dans les transcriptions en orthographe française.

z avec un circonflexe retourné, c'est notre *j* (dans jour).

z avec un circonflexe ordinaire, c'est un *j labial, sibilant,* d'ailleurs très rare.

t, d et r avec un point souscrit, c'est *tj, dj* et *rj,* où le j serait très atténué. Phonétiquement, c'est une cérébralisation de tch, dj et r.

n avec un point dessus, c'est une transformation du n équivalent à *ng,* dans certains mots anglais (singing, par exemple).

hl correspond à peu près à l'allemand *chl.* (Dans Bächlein, par exemple.)

L'accent tonique est presque toujours sur la pénultième. Les syllabes sont toujours ouvertes, c'est-à-dire qu'elles se terminent par une voyelle. On lit donc : ba-nho-nya-na, et non ban-ho-nya-na ; ti-mhu-nti et non tim-hun-ti.

Ajoutons que nous avons cherché à traduire ces contes aussi littéralement que possible, et sans viser à aucune élégance dans la version française.

[2] L'idée de chants magiques, à l'ouïe desquels s'opère une métamorphose, se retrouve dans le conte de « Nabandji » où une jeune fille devient licorne (bête légendaire) lorsqu'elle-même ou d'autres exécutent le refrain. (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 246.)

[3] Cette intervention de la *colombe* se rencontre dans d'autres contes. (Voir *Contes des Ba-Ronga*, « Le petit détesté », page 170.) Il est probable qu'elle n'appartient pas à la version originelle. On ne trouve, en effet, pas cet incident dans les histoires de Sikouloumé recueillies par MM. Theal et Jacottet en Cafrerie et au Lessouto.

[4] Seule notre version représente Sikouloumé comme l'objet du mépris de son père et de ses frères.

Les autres garçons pourraient tuer Sikouloumé par jalousie ou par crainte superstitieuse en présence du miracle qui vient de s'opérer.

[6] C'est une parole de défi, comme pour dire : Si toi, tu es incapable de fournir un abri à tes gens, moi je saurai bien le faire!

[7] Dans la version cafre, Sikouloumé étend son manteau qui devient une hutte. Le miracle décrit ici est bien plus joli. Rien de plus pittoresque que ces quelques phrases dans l'original.

[8] Litt. : « Pfotlo » pour décrire le bruit des dents qui mâchent des os.

[9] En ronga : *mbale*, vieille expression comme notre mot neuchâtelois « guinglet », pour désigner le petit doigt du pied.

[10] D'ici jusqu'à la fin du conte la version ronga diffère absolument des autres. La conclusion souto est aussi très originale : Sikouloumé est enserré par un boa qui ne le lâche plus. On offre au serpent de la bière qu'il boit ; il s'enivre et on le tue. Dans le conte cafre, Sikouloumé termine ses exploits en allant épouser la fille d'un chef sanguinaire. Il échappe à ce dernier par sa ruse et obtient la jeune fille.

[11] Cette intervention d'un chien qui goûte les aliments pourrait bien être un emprunt aux contes européens. On voit ce même animal paraître et sauver son maître d'empoisonnement dans les « Aventures de Djiwao » (voir *Contes des Ba-Ronga*, n° XXV) histoire manifestement composée sous une influence étrangère.

[12] C'est la coutume du « tchékéla ». (Voir *Les Ba-Ronga*, première partie, page 31.)

[13] Litt. : sa poitrine s'obscurcit Pour les Ba-Ronga, la poitrine est le siège de la compréhension.

[14] C'est-à-dire : avec la vieille, son fils, sa belle-fille et son petit-fils auxquels Sikouloumé venait d'administrer le gâteau empoisonné.

[15] Voir un incident analogue dans l'histoire de Mboukouane.

[16] Incident fréquent dans le folklore Sud-Africain, du moins chez les Zoulou et les Ba-Ronga. (Voir *Contes des Ba-Ronga*, page 235, note)

[17] Ils n'avaient pu s'en rendre compte le matin, étant partis trop tôt pour leur travail de corvée dans les champs.

[18] Dans la version cafre il se transforme en un élan et revient à sa forme première d'une manière analogue.

[19] Le conte de *Sikouloumé* paraît être l'un des plus répandus au Sud de l'Afrique. On le retrouve, en effet, chez les Ba-Souto (voir Jacottet, page 263) et chez les Cafres (Theal, page 74) sous une forme très analogue à celle que possèdent les Ba-Ronga. Dans toutes les versions, Sikouloumé (nom zoulou et souto qui signifie : le parleur, le beau parleur) est muet dès sa naissance et il obtient la faculté de parler durant la chasse aux oiseaux à laquelle il va avec ses compagnons. Dans toutes, il délivre ses camarades des ogres en les réveillant durant la nuit pour leur faire entendre le chant du cannibale qui célèbre ses funèbres intentions. Enfin, toutes les versions lui font oublier son aigrette dans la hutte des mangeurs d'hommes : il va l'y rechercher au péril de sa vie.

La version cafre est la plus circonstanciée, celle des Ba-Souto est celle qui contient le moins de détails. Vu le nom franchement zoulou (ou cafre) du héros, nous serions disposé à croire que ce conte a une origine zoulou et qu'il a été emprunté par notre tribu à ses voisins du Sud. L'étude des différences qui existent entre les diverses versions serait bien instructive. Il semble que, parfois, un mot pris pour un autre, une confusion, a fait naître une variante. Ainsi l'ogre ronga dit : « Je mangerai celui-ci... puis celui-là... et je m'engraisserai jusqu'au petit doigt du pied. » L'ogre cafre : « Je mangerai celui-ci... puis celui-là... puis enfin celui qui a de petits pieds ». Il pa-

rait probable que l'un ou l'autre des conteurs s'est trompé et que la version originelle était la même partout. Comme le terme qui désigne le petit doigt du pied est un archaïsme (en ronga), il est possible que quelque ignorant ait cru qu'il s'agissait de « petits pieds ». Cet exemple montre que, lorsque les diverses tribus auront livré leurs contes à la science, le folklore africain se prêtera merveilleusement aux recherches de la critique littéraire. Elle y trouvera un domaine très approprié à ses délicates investigations et à ses ingénieuses hypothèses!

[20] Petit hyménoptère, appelé *mbonga* en langage indigène, qui construit dans le sable de Delagoa une sorte de nid d'argile qu'il remplit de miel.

[21] Presque tous les incidents du conte de Moutikatika se retrouvent dans d'autres produits du folklore Sud-Africain à nous connus. Les événements qui précèdent la naissance du héros correspondent d'une manière étonnante à ceux du conte zoulou : Ugungqu-Kubantwana, recueilli par Callaway (page 161). Dans ce dernier il s'agit d'une femme qui a volé le lait des vaches de son gendre. C'est, paraît-il, une très grave offense parmi ces tribus où les relations entre beaux-parents sont si étranges. (Voir *Les Ba-Ronga*, § 146 et suivants.) Elle en est punie par son beau-fils qui l'envoie chercher de l'eau dans un endroit où il n'y ait pas de grenouilles. Elle va de lac en lac (ou plutôt de rivière en rivière, car le pays des Zoulou est montueux et coupé de cours d'eau), demandant : « Y a-t-il une grenouille ici?... » Et toutes les fois qu'elle entend un *khwée* en guise de réponse, elle va de l'avant. Enfin elle découvre un grand lac. Personne ne répond à sa question. Elle puise de l'eau, puis en boit tant qu'elle ne peut plus se remuer. Elle finit par avaler tout le lac. Alors apparait le monstre Ugunqu-Kubantwana qui veut la dévorer... mais certaines bonnes bêtes la délivrent de ses mains. Revenue à la maison, elle donne l'eau sans grenouille à son gendre et l'envoie à son tour lui chercher le foie d'un *ingogo*, animal légendaire semblable aux hommes mais possédant une queue. La ressemblance entre cette histoire et la première partie de la nôtre saute aux yeux. Notons cependant des différences considérables.

Quant à la seconde partie, elle est presque identique à l'histoire de *Moutipi*, publiée dans notre volume (*Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, N° X) et qui provient d'un jeune homme du Tembé, au Sud. Moutipi échappe à l'Homme-Lion au moyen de la sagesse surnaturelle qu'il trouve dans les deux plumes invisibles qu'il porte sur sa tête. Moutikatika se tire d'affaire grâce à ses osselets divinatoires. C'est la mère coupable d'avoir trompé l'Homme-Lion qui est punie dans le conte de Moutipi. Ici c'est le père, car c'est lui qui a envoyé sa femme au lac magique où dormait le monstre.

Disons, à propos de celui-ci, que son nom : « Chitoukouloumoukoumba » est fréquent dans les contes ronga. Il est presque devenu un nom commun pour désigner les ogres. Le nom du monstre zoulou parait signifier : la bête qui gronde,... dont on entend le bruit au loin.

[22] Nous rappelons que primitivement l'impôt était payé au chef en paniers de maïs : on comprend aisément la réflexion de la femme paresseuse.

[23] Le Ciel, puissance mystérieuse, qui préside aux phénomènes météorologiques, surtout aux orages. (Voir : *Les Ba-Ronga*, VIe partie.)

[24] Il faut probablement entendre cette parole ainsi : Es-tu d'accord pour que nous préparions un endroit où ta fille adoptive ira labourer plus tard?... Cette femme accepte la proposition et part avec les gens du village pour choisir ce champ. Ils sont tous résolus à la dévorer plus tard, lorsqu'elle sera en train d'y travailler.

[25] Très appréciées par les hommes pour s'en faire des ceintures.

[26] Par ces propos elles ont évidemment l'intention de donner le change aux mangeurs d'hommes.

[27] On retrouve cette étrange métamorphose en pierre dans l'histoire zoulou d'Uhlakanyana (Callaway, page 27). Elle est racontée ici avec plus de détails.

[28] Coutume qui accompagne la cérémonie du « hangalasa pflindla ». (Voir § 100.)

[29] Effrayés par ce prodige, les habitants du village déclarent ennuyeux les mânes des trépassés qui ont allumé ce feu surnaturel. Les indigènes demandent avant tout à leurs dieux de les laisser tranquilles.

[30] Traits tout à fait modernes. L'eau-de-vie est malheureusement introduite en grande quantité dans le district de Lourenço Marques. On la vend généralement dans des dames-jeannes. Il arrive fréquemment qu'un Noir en achète une entière et la débite dans son village au mépris de la loi : celle-ci ne permet de vendre l'alcool au détail que moyennant une patente. Le grand développement du commerce de l'alcool dans ce pays ne date que d'une vingtaine d'années.

[31] Espèces d'ogres .. qui, dans ce récit, paraissent non seulement n'avoir que la moitié d'un corps humain, mais être munis d'ailes pour voler; voir un enlèvement analogue dans le conte zoulou d'Usitungusobenhla (Callaway, page 78). Les ravisseurs appelés Amajubatente, c'est-à-dire les pigeons, passent aussi près du champ où labourent les parents de la jeune fille.

Il faut aussi rapprocher cet incident du conte souto de Ntotoatsana (Jacottet, page 246). C'est un tourbillon qui emporte celle-ci chez les Ma-Tebelé, hommes qui n'avaient qu'une jambe, qu'un bras, qu'un œil, qu'une oreille... Ses parents viennent aussi à sa recherche et les roseaux jouent un certain rôle à cette occasion dans cette histoire comme dans la nôtre. Disons que la façon en laquelle ces roseaux aident à la prisonnière à retrouver ses parents est plus compréhensible dans la version souto que dans celle des Ba-Ronga.

[32] Nous rappelons que les oncles paternels sont aussi appelés pères (tatana) dans le curieux système de parenté des Bantou (Voir *Les Ba-Ronga*, § 137).

[33] Une vieille de quatre-vingts ans et plus, parente du conteur. (Voir à propos de cette curieuse parenthèse : *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 75.)

CHAPITRE II

L'Art médical des Ba-Ronga.

Leur ignorance de l'anatomie. Superstitions quant à la cause des maladies. Localisation des symptômes. Noms indigènes des maladies. Connaissance empirique des simples. Spoon et Kokolo. §§ 512-520.

Anesthésiques. Applications pour les hémorragies. L'ordonnance pour la dyssenterie. Vermifuges. Inoculation de cendre de serpent. Prescription pour guérir l'hématurie au moyen de fèves. Purgatifs. §§ 521-529.

Les ventouses. Les bains de vapeur. La cautérisation au moyen du pied. La purification finale. Art médical ou superstition ? §§ 530-534.

512. Il n'est pas de peuple, si sauvage qu'il soit, qui ne cherche à lutter contre la maladie. Les Ba-Ronga, comme toutes les tribus bantou, ayant atteint déjà un certain degré de civilisation, ont un art médical assez développé. Art médical ! Peut-être les doctes Facultés qui préparent nos Esculapes modernes, dans les cliniques admirablement aménagées de nos Universités, n'approuveraient-elles pas l'emploi d'un terme aussi noble, pour désigner les moyens primitifs des mèges noirs. Et pourtant nous maintenons le mot et allons tâcher de le justifier en décrivant ce que nous avons pu voir et apprendre de la médecine indigène.

513. Il est clair, et nous le confessons tout de suite, que la médication des natifs du Sud de l'Afrique ne saurait avoir un caractère vraiment scientifique, car ils *ignorent presque totalement l'Anatomie et la Pathologie* sur lesquelles nous sommes si forts. Leurs notions sur l'intérieur du corps de l'homme sont des plus vagues, et je croirais volontiers qu'ils les ont formées en dépeçant leurs chèvres et leurs bœufs. L'un d'eux était fort embarrassé, un certain jour, de me dire combien il y a de canaux dans le cou d'un homme. Il avait quelque idée qu'il s'en trouvait deux, mais il ne savait trop lequel sert à la respiration, celui de devant ou celui de derrière. La plupart d'entre eux en sont à se demander combien l'être humain a d'estomacs. Cela se comprend : jamais ils n'ont eu l'occasion de voir l'intérieur du corps d'un de leurs semblables qu'en temps de guerre ; alors, il est vrai, ils mutilent leurs ennemis tombés sur le champ de bataille, mais, lorsqu'ils accomplissent cet acte de sauvagerie, ce n'est point avec l'esprit observateur de l'anatomiste, mais bien avec une fureur sanguinaire qui trouble leur vision, comme ils le déclarent eux-mêmes.

514. Ils ne connaissent pas davantage les diverses sécrétions, les divers produits pathologiques de leurs semblables. Si quelqu'un saigne, on se hâte de couvrir de terre le sang extravasé, et combien de fois n'ai-je pas vu une vieille femme accourir avec un morceau de coque de fruit et ramasser les déjections des malades ? La crainte se lisait sur son visage ; elle enlevait avec une superstitieuse terreur ce qui était sorti du malade ; il fallait

faire disparaître au plus tôt cet objet d'effroi. C'est ce même sentiment qui pousse le médecin ronga à recouvrir une plaie d'une substance noire qui la voile et fait croire que la peau a crû par-dessus. Il faut éviter la vue de la maladie. Tel est le principe.

515. Non seulement l'observation anatomique et pathologique manque complètement, mais il est certaines conceptions superstitieuses universellement répandues, grâce auxquelles aucune médecine vraiment scientifique n'est possible. La principale de ces superstitions, c'est que la cause des maladies, surtout des maladies graves, ne peut être qu'un agent personnel. Or, comme le premier des principes de la médecine, c'est qu'il faut combattre les causes plus encore que les symptômes, le docteur noir cherchera à conjurer le mauvais sort ou à expulser l'esprit malin. (Voir VIme Partie, chapitre III.)

516. Nous ne devons pas nous attendre non plus à une connaissance approfondie des *maladies*. Chez les Ba-Ronga, on appelle le mal dont on souffre d'après le nom de l'organe qui en est atteint, et vous entendrez les gens vous dire, par exemple : « J'ai un pied, j'ai une main, j'ai un cou » (ndi ni nenge, boko, nkolo), c'est-à-dire j'ai mal au pied, à la main, au cou. Ces curieuses expressions proviennent sans doute du fait qu'on ne se rend compte de l'existence d'un organe que lorsqu'il est malade. « Il a une tête » signifie : « il est fou ». Pour dire : j'ai mal à la tête, on emploiera plutôt l'expression : ndi yingela nhloko, c'est-à-dire, je sens ma tête. Très fréquemment, on entend un malade se plaindre d'avoir « un sang » (ngati) qui parfois se promène, puis se fixe au côté, dans le ventre ou ailleurs. C'est une conception analogue à celle des humeurs peccantes d'autrefois. Il y a donc autant de sortes de maladies qu'il y a d'organes, et nous sommes souvent appelés à donner des remèdes pour la *maladie de la nuque* et pour celle *du dedans*. Cette dernière est aussi bien la gastrite, les coliques hépatiques que la dysenterie... et on serait assez embarrassé de la traiter si les malades ou ceux qui décrivent leur mal, ne se servaient, pour le dépeindre, d'une foule d'expressions imagées fort pittoresques et parfois très appropriées. Quand on a la maladie du dedans et que « ça mord » (louma), on sait que ce sont des coliques intestinales, par exemple. Mais on se trouve de nouveau très perplexe quand le patient déclare qu'il souffre

d'un ver intestinal lequel passe de son ventre dans son cou et revient par les poumons, quand encore il ne va pas se loger dans la tête. Il fait « pfie, pfie », me disait un vieux en parlant de cet animal qui joue un rôle considérable dans les conceptions médicales des natifs ! A tel point qu'un de nos prédicateurs noirs ne craignait pas de déclarer, dans une métaphore hardie, que les troubles de la conscience ressemblent à ces *manyokana*, parasites intestinaux, quand ils se promènent par tout le corps, le mettant sens dessus dessous. A ce propos, disons d'ailleurs que les natifs connaissent fort bien les botryocéphales et les lombrics qui sont fort répandus parmi eux.

517. Il existe cependant certains noms techniques pour désigner des maladies. Le *moukouhluana*, par exemple, c'est le catarrhe des muqueuses du nez et de la gorge, le *rhume*, le coryza. Le *mboukoulou* simple c'est, semble-t-il, l'angine, tandis que le *grand mboukoulou* est une maladie accompagnée de fièvre, de vertiges, de délire, de folie que l'on attribue habituellement à l'action d'esprits de décédés. L'hydrocèle (*masangou* ou *masengué*) est très répandue et bien connue, ainsi que l'hématurie (*chinyalou*), dont il y a de très mauvaises formes, dues sans doute à un parasite spécial. On appelle le rhumatisme *chifambi*, le coureur, parce qu'il change de place. La syphilis, importée il y a déjà bien longtemps par les Européens, est universellement connue et s'est, hélas, tellement répandue aux environs de la ville de Lourenço Marques que presque tous les natifs en ont souffert. Les coutumes immorales auxquelles le contact avec des Blancs dégradés a donné lieu, ont favorisé la rapide extension de cette maladie que les natifs appellent *bouba*. La gonorrhée est d'introduction plus récente. Elle doit avoir été apportée (au dire de mon informateur Tobane) lors de la construction du chemin de fer, il y a une dizaine d'années. Elle est appelée *chikandjaméti*.

Les maladies éruptives sont assez bien connues des indigènes. La rougeole se nomme *chintchinana*. Elle est très meurtrière. Peut-être englobent-ils la scarlatine sous la même désignation. La petite vérole, toujours apportée par les Blancs ou par les armées zoulou revenant du Nord après leurs razzias, se nomme *nyédzane*. Il y en a eu au moins cinq ou six épidémies ces cinquante dernières années, aux environs de Lourenço

Marques. Les natifs pratiquent l'inoculation du virus lui-même pour en diminuer la violence.[1]

Les maladies mentales : folies, mélancolies, sont la plupart du temps attribuées à des esprits mauvais. (Voir le chapitre sur les Possessions.) Parmi les troubles nerveux, on connait bien l'épilepsie, qui se nomme *outléka*, c'est-à-dire la maladie dans laquelle on est « ravi, volé », et le remède proposé par les médecins pour la guérir...., c'est une poudre obtenue au moyen de la peau du gorille

Ces quelques noms résument assez bien tout ce que les Ba-Ronga connaissent en fait de maladies. C'est primitif, comme on le voit. Le bagage scientifique du plus savant de leurs docteurs n'est pas bien lourd.

518. Et cependant, malgré tout, les Ba-Ronga ont un art médical. Ils ont deviné que la nature, le monde végétal surtout, contient des remèdes destinés à combattre les maladies qui affligent la pauvre humanité. Depuis des siècles, ils font des essais et enregistrent des résultats. Ils n'ont point de livres pour y consigner leurs expériences, pour y décrire leurs succès ; mais les pères enseignent aux fils le savoir qu'ils ont hérité de leurs ancêtres et qu'ils ont augmenté par leur propre pratique. Les trésors ainsi découverts sont soigneusement et jalousement conservés dans la famille. Certaines recettes demeurent la propriété de tel et tel clan. On sait qu'il faudra s'adresser à tel et tel pour obtenir la médecine de telle et telle maladie. D'autre part, certains de ces simples sont d'un usage courant ; chacun les connaît et a appris à s'en servir.

519. Sans chercher à mettre beaucoup d'ordre dans un sujet qui en comporte peu, je voudrais pourtant communiquer ici les secrets d'un ou deux de ces médecins noirs connus sous le nom de *nganga*, lesquels ont bien voulu m'initier à leur art ; l'un d'eux, c'est *Spoon* le devin, le jeteur d'osselets, qui avait plusieurs cordes à son arc ; il traitait aussi les maladies. J'ai quelque idée que ses drogues représentent plutôt la « materia medica » po-

[1] Cette inoculation (qu'ils ont peut-être découverte eux-mêmes), n'empêche pas l'attaque de petite vérole d'être très forte. J'ai vu des figures ravagées ensuite de cette maladie ainsi contractée. Chose plus curieuse encore : elle ne prévient pas une attaque ultérieure. Je connais un cas (celui d'une chrétienne nommée Fabiana) qui a été très gravement atteinte dans l'épidémie de 1892. Or elle avait eu déjà la petite vérole, *par inoculation*, dans une épidémie précédente.

pulaire. Quant à l'autre de ces hommes de l'art, il s'appelait *Kokolo*. C'est un individu dans la force de l'âge, qui porte sur la tête la couronne noire des notables du pays. Il appartenait à une ancienne famille de médecins, son père Mankéna et son grand-père Mahlahlana ayant déjà pratiqué avant lui et lui ayant légué toutes leurs connaissances. « Awa daha », c'est-à-dire : en voilà un qui réussit ses cures, m'a dit le vieux Tobane, auquel je demandais de me mettre en relation avec un médecin habile. « Il paraît que même des Blancs de Lourenço Marques s'adressaient à lui », ajoutait-il avec une expression de profond respect. Et Kokolo, sans se faire trop prier, m'a montré ses médecines et a été en « creuser » à mon intention... Il a fallu le récompenser assez largement, car le bonhomme ne travaille pas pour rien et c'est avec une évidente conscience de ses pouvoirs et de son talent qu'il me détailla l'emploi de ses médecines.

520. Je parlais de « creuser ». C'est là l'expression consacrée. Le docteur s'en va « kela mouri », creuser pour de la médecine, c'est-à-dire extraire des racines dont il a expérimenté la valeur thérapeutique. A tout bout de chemin, on rencontre de ces trous pratiqués par eux et les roues des wagons y tombent régulièrement. Tous ceux qui ont eu à faire rouler ces lourds véhicules à travers les sables de la plaine de Delagoa ont pu maudire quelquefois ces pharmaciens peu scrupuleux, qui ne recouvrent pas même le creux d'où ils exhument leurs simples.

Considérons donc les principales drogues dont ces messieurs de la Faculté des Ba-Ronga nous ont enseigné l'usage. Nous aurons, chemin faisant, l'occasion de nous initier à leurs méthodes. Et nous conclurons en décrivant certains moyens thérapeutiques de leur invention.

521. Voici, tout d'abord, la médecine qu'on emploie quand on « sent sa tête », autrement dit dans les migraines. C'est la racine d'un arbuste dit *nhlangoula* qui paraît être un véritable *anesthésique*, car voici la manière de s'en servir : on racle l'écorce fraiche avec un couteau, on en met une certaine quantité dans un mouchoir que l'on plie et qu'on s'applique sur le front pendant la moitié d'une journée.

En cas de mal de dent, il faut se servir de la même drogue, unie à une autre dite *ndjenga*, les faire cuire, prendre dans la

bouche un peu de la tisane ainsi obtenue, en noyer la dent malade, et la douleur doit disparaître.

522. Le *traitement par application* est aussi suivi en cas d'hémorragies consécutives à des blessures. Kokolo, le médecin de Mabota, se sert pour cela du suc laiteux d'un végétal appelé : *chilangamachlo,* qu'il fait dégoutter sur la blessure saignante. On emploie, dans la même intention, la sève de l'arbuste dit :



LA PHARMACIE DES BA-RONGA

1. Feuilles d'un épi de maïs contenant une drogue purgative. — 2. « Chitsimbo » paquet composé de diverses racines médicinales. — 3. Blague à médecine, consistant en une peau de petit mammifère. — 4. Boulette faite avec le parenchyme de certaines feuilles. — 5, 6, 7. Amulettes. — 5. Bracelet de peau de taupe.— 6. Amulettes des exorcimes.— 7. « Soungui », amulette des convalescents.

nkachlou, un magnifique buisson aux grandes feuilles vertes luisantes, très répandu sur le littoral de Delagoa. Mais, dit Kokolo : *hosi é chilangamahlo,* le chef, c'est-à-dire la plus puissante de ces deux drogues, c'est le chilangamachlo, qu'on emploie aussi de même que nhlangoula pour guérir le mal de tête. Dans ce dernier cas, on rôtit le végétal dans un tesson ou dans une vieille boîte de zinc trouvée aux environs de la ville. On se cou-

vre la tête d'un linge, et la fumée, précieusement recueillie, vous arrive sur le visage et doit faire passer la migraine.

523. Quand « cela mord à l'intérieur», c'est-à-dire quand on a des coliques et du dévoiement, on prend *mounouangati*, *chimbyati* et *chidlanyoka* et on en forme un paquet. Ce paquet se nomme *chitsimbo*. Le médecin le prépare avec grand soin, coupant tous les bouts de racines pour qu'ils soient de la même longueur, les attachant au moyen de liens de palmiers. (Voir la planche ci-dessus, nº 2.) Il dose sa médecine, mettant un plus grand nombre de morceaux de la racine dont la vertu est plus faible, n'introduisant qu'un ou deux bouts des drogues qui agissent violemment. On cuit le paquet dans l'eau bouillante, afin que les principes actifs des médecines se dégagent. La décoction ainsi obtenue sera employée telle quelle par le malade. Ou bien il la versera sur son maïs, en préparant son repas, et il prendra son remède sous cette forme-là. Comme le paquet de ces trois médecines conserve longtemps sa vertu, un seul servira pendant toute une semaine.

524. Trois ou quatre autres racines entrent dans la composition du « chitsimbo », du paquet (j'allais dire de l'ordonnance) des enfants. On les appelle du terme général de *milombyana*, les médecines pour aider à la croissance des nouveau-nés. Voir leur nom et leur usage expliqués au § 7.

Si quelque parasite intestinal est expulsé par *chidlanyoka*, on le brûle, on le réduit en cendres ; on pile ces cendres ; on fait une incision au ventre et aux lombes de l'enfant et on l'enduit de cette poudre-là. C'est une sorte d'inoculation, un traitement d'une maladie par son semblable. Une médication analogue est celle qu'on suit pour combattre les *morsures de serpents*. Je voyais un jour, sur le chemin, une énorme vipère tuée à laquelle il manquait la tête. « Pourquoi la lui a-t-on enlevée, demandai-je à Spoon ? » — « C'est, me répondit-il, qu'on va la réduire en cendres et en poudre et qu'on s'en servira pour guérir les personnes mordues. »

525. Le paquet qu'on emploie pour soigner l'hématurie (chinyalou ou ntchoundouana) contient six drogues : *Houmboullo*, *Ntchopfa*, *Chintitana* (celle-ci est un arbuste apocyné voisin des Artabotrys), *Likalahoumba*, *Ndjindjila* et *Chimbyati*. Voici comment le médecin recommande de procéder : il faut faire bouillir le paquet dans une marmite de fèves. Lorsque le tout aura bien

cuit ensemble, on enlèvera la drogue. Le malade devra alors prendre une épine, percer une fève et la lancer par-dessus son épaule droite ; il en percera une seconde et la lancera par-dessus la gauche ; il en percera une troisième et la mangera. Ces deux premières fèves auront pour but « d'éprouver la terre », c'est-à-dire de se rendre favorables les diverses influences malfaisantes qui règnent dans la campagne et qui ont probablement causé la maladie. C'est là la première partie du traitement. La seconde consistera à piler dans un mortier de gros tubercules blancs (semblables à des pommes de terre allongées). On pressure la pâte ainsi obtenue ; on recueille le liquide dans une cruche et le malade devra prendre cette potion, sans oublier les fèves assaisonnées comme nous l'avons dit plus haut ! Chaque soir, il faudra boire une tasse de la médecine amère, celle du paquet, et une tasse de la médecine douce, celle des tubercules. Après quoi, si l'hématurie ne cesse pas, on préparera au malade un *poungoulou,* un bain turc, dont nous donnerons plus tard la description. C'est là la recette de Spoon.

Le sieur Kokolo en avait une autre pour la même maladie. Il emploie : *Chirole, Nembe-nembe, Likoumba-koumba* et *Nhlanhlana* et il recommande soit de les prendre à la manière habituelle, en tisane, soit de les couper en petits morceaux dans un tesson. On les rôtit dans un brasier et il faut aspirer la fumée qui s'en dégage avec un roseau percé. Puis on réduit en poudre les morceaux carbonisés et on mélange cette poudre avec du sel à sa nourriture habituelle.

Fait à noter : dans cette maladie-là, la femme du malade, à supposer qu'il soit marié, doit, elle aussi, suivre le même traitement.

526. Kokolo ajoutait à ces quatre drogues trois autres : *Mpimbi, Moudahari* et *Chlongoma* pour venir en aide aux femmes stériles. La décoction doit être bue toute chaude. Si la médecine ne produit pas l'effet désiré, on prépare une infusion (lobekelo) qu'il faut s'administrer à froid.

527. La gonorrhée se traite au moyen de : *Chilangamachlo, Chlanchlana, Chirolé, Nembe-nembe* (Cassia petersiana) et *Ntinti* (Artabotrys Monteiroï). S'il le faut, on y ajoute *Chimbyati* comme adjuvant. C'est avec les feuilles de ce dernier, pilées dans un mortier, qu'a été fabriquée la grande pilule de 20 cm. de circonférence que Kokolo m'a remise. (N° 4.)

Pour cette dernière maladie et pour l'hématurie, si la médication par potion ne suffit pas, on aura recours à un moyen plus efficace ; on calcinera et pulvérisera les racines prescrites et on mélangera la poudre noire ainsi obtenue avec de la graisse prise à la panse d'un bœuf. On en fera une boulette (chivounga) qui sera placée sur des charbons ardents et le patient exposera le membre malade au rayonnement et à la fumée qui s'en dégagent.

Voici l'ordonnance pour la dysenterie : *Chimbyati*, *Chidlambangi*, *Likalahoumba*, *Nkonono* et *Nsala* (Strychnos sp. voisine de Spinosa).

Celle de la bronchite (Moukouchluana) ou du rhume, c'est : *Menyomamba*, *Mphesou* (une sorte de mimosa), *Shongué*, *Ntchatchè* (un arbuste papillonacé), *Gowane* (Zygia fastigiata, un grand mimosa) et *Mouchlandlopfou*. Ce dernier a beaucoup de vertu, l'avant-dernier beaucoup moins. Pour l'hydrocèle, on se sert des drogues suivantes : *Lichlechlua*, *Ntchatché*, *Nkonono*, *Mamountana*. Les Noirs croient que cette maladie est contagieuse et se transmet par les relations matrimoniales.

528. J'ai obtenu deux purgatifs de mes docteurs indigènes : l'un, c'est l'*aloès* ou le *cactus* (hlohlo), représenté par une espèce très répandue sur nos collines de sable et dont ils expriment le suc sur des grains de millet ou de sorgho. Ils enferment ceux-ci dans une boîte fort habilement confectionnée au moyen de feuilles de maïs : on cueille un épi, on le casse, ne conservant que les grandes bractées qui l'entouraient et qui sont attenantes au réceptacle. C'est un contenant très primitif et aisé à se procurer. (N° 1.) La médecine y est gardée jusqu'à ce qu'on veuille s'en servir. On la moudra et on la boira avec de l'eau.

Le second de ces purgatifs, c'est une écorce d'arbre venant de la vallée du Nkomati, du pays de Khocène, et que détenait un de nos chrétiens nommé Eliachib. Il l'administrait à si fortes doses aux gens de Rikatla que la plupart du temps le remède leur faisait plus de mal que de bien.

529 Voilà donc onze ou douze ordonnances de médecins noirs ; elles contiennent de 30 à 40 drogues différentes. Elles prescrivent plusieurs moyens thérapeutiques : l'application, l'inhalation, l'exposition à la fumée, l'infusion, la décoction, l'inoculation, le traitement par les semblables, la manducation de médecines carbonisées ou pulvérisées, etc. On peut donc bien, jusqu'à un certain point, parler d'art médical.

Mais, pour être complet, nous devons mentionner encore certaines pratiques curieuses des docteurs Ba-Ronga et qui rappellent étonnamment celles auxquelles nos propres médecins recourent parfois.

530. La première, c'est la *pose des ventouses*. On en trouvera une description très concrète dans le conte du « Gambadeur-de-la-Plaine » (page 357), où l'on voit une jeune femme ressusciter un buffle en lui faisant subir cette opération. Elle s'accomplit de la manière suivante : on fait bouillir de l'eau, on y introduit le paquet de racines médicinales voulu. On lave la place où l'on compte ventouser. Puis on y fait des incisions avec un petit rasoir (likari). On fixe sur la peau une corne spéciale (nhloukou ya kou loumeka) qui présente une ouverture à son extrémité et l'on aspire avec force. Le sang étant sorti avec abondance, on expose la blessure à la vapeur qui se dégage de la marmite où cuit le paquet-chitsimbo, et l'on oint l'endroit avec une graisse spéciale conservée dans une calebasse.

531. La seconde des pratiques auxquelles nous faisons allusion, c'est le *houngoula* ou *poungoulou*, sorte de *bain turc* qu'on administre dans certaines maladies, ainsi que pour enlever la souillure de la mort après les cérémonies funèbres (§ 85). Pour cela, on dresse une natte, on la dispose de façon à enclore un espace circulaire au milieu duquel se tient le patient. On met tout près de lui une marmite qui repose sur des charbons ardents. Cette marmite contient des feuilles spéciales qui sont censées posséder une vertu médicinale. Une seconde natte est étendue par-dessus la première, de manière à emprisonner le malade dans une sorte de petite chambre. La fumée des charbons le fait tousser comme un misérable ! La vapeur de la marmite le fait transpirer par tous les pores et on le laisse fort longtemps dans cette situation peu enviable. Quand, enfin, le remède est censé avoir agi suffisamment, on enlève les nattes... Le patient se retrouve à l'air libre, absolument couvert de sueur, et j'en ai vu un rester dans cet état à l'air du soir, prêt à prendre une fluxion de poitrine. Le médecin lui frotte les joues ou d'autres parties du corps avec une poudre blanche ou noire. Tel est le bain turc des Ba-Ronga dont il est question dans certains de leurs contes.

532. Une troisième pratique, tout aussi curieuse, c'est le *tlhéma*, la *cautérisation*. Elle peut s'opérer au moyen du pa-

quet de racines que l'on chauffe et qu'on applique sur le membre malade. Mais, la plupart du temps, on cautérise les gens avec le pied. Voilà, certes, un étrange système. Kokolo m'en a donné une description détaillée : on chauffe une pioche au rouge. Un individu de bonne volonté prête son pied, ce pied qui n'a pas souvent porté de soulier et dont l'épiderme s'est durci par dessous, au point de ressembler à une semelle de cuir ! On lui frotte cette semelle naturelle avec les feuilles d'une plante dite *choungoué* qu'on a mâchées et mélangées au fond de la main avec un peu de salive et de graisse ;... puis l'obligeant opérateur pose son pied sur la pioche toute rouge, et, par un geste rapide et salutaire, va l'appliquer contre le membre malade du patient qui peut à peine supporter cet attouchement. Quant au possesseur du pied, il paraît que la corne dont il est recouvert l'a insensibilisé à tel point qu'il n'a éprouvé aucune douleur !

533. Enfin, la dernière des pratiques du *nganga* (médecin), celle par laquelle il termine sa médication, c'est le *hondlola* ou *hondla*, c'est-à-dire la cérémonie de purification finale que l'on accomplit *après* la guérison pour enlever la *souillure* (*nsila*) *de la maladie*, comme une sorte de constatation que le malade a recouvré la santé. Ce *hondlola* est de rigueur après l'hydrocèle et la gonorrhée.

Quand il s'agit de maladies proprement dites, le *hondla* s'administre comme suit : on prend des feuilles des trois végétaux dits : *Chilewa*, *Chingalafoumane* et *Pandloutane*. On les cuit dans de l'eau bouillante, puis on les sort de la marmite ; on en fait une espèce d'éponge avec laquelle on lave tout le corps de celui qui a été guéri. Ces feuilles sont ensuite jetées au loin et on envisage qu'elles ont désormais confirmé la guérison en enlevant la souillure que la maladie avait imprimée sur le patient !

Au reste, cette cérémonie est envisagée comme une fête : on prépare de la bière pour le docteur afin de le réjouir et lui témoigner la reconnaissance qu'on a pour lui. C'est aussi le quart d'heure de Rabelais. Il s'agit de payer les honoraires de l'homme de l'art. Celui-ci, du reste, n'a pas attendu jusqu'à ce moment-là de réclamer quelque argent. Dès le commencement du traitement, il a fallu *pfoula houama*, c'est-à-dire soulever le couvercle de la besace aux médecines, en lui donnant six pence ou un shelling. Parfois il s'est montré très empressé à changer la dro-

gue pour produire plus d'effet. On lui aura donné une poule pour l'encourager. Mais le jour du *hondla*, quand on constate avec joie l'effet bienfaisant de ses soins, quand la guérison est complète, il s'agit de régler définitivement compte avec le *nganga* qui, désormais, ne reviendra plus.

534. Dans d'autres maladies, on remplace le « hondla » par ce qu'on appelle le *toumba* (toumba signifie : cacher). C'est le cas en particulier dans la maladie qu'on appelle *libambo*, proprement le *côté*, qui doit être la pleurésie ou le point intercostal. Lorsqu'on en a été délivré, on prend tout ce qui reste de la médecine qui a opéré la guérison, on va chercher un trou de la grande taupe dite *chisépoulane*, on y enfile son paquet-chitsimbo, puis on bouche de terre l'orifice sans le regarder, en tournant le dos et les yeux fixés du côté opposé. On rentre alors chez soi sans regarder en arrière, comme la femme de Lot.

Ces pratiques ne sont plus de la médecine ; l'art médical cesse ici, décidément, pour devenir pure superstition. C'est que l'indigène envisage la maladie non seulement comme un désordre physique, mais comme le résultat d'une sorte de malédiction de nature plus ou moins spirituelle, et voilà pourquoi il faut, non seulement traiter son patient pour tel ou tel symptôme, mais enlever la souillure générale qu'il a contractée. Quand il opère cette seconde cure, le médecin est devenu ce qu'on nomme vulgairement un sorcier. De là ses efforts pour paraître un personnage surnaturel. Il s'attife de toutes sortes d'ornements grotesques, se couvre d'amulettes qui sont censées tenir en respect les influences malfaisantes, allonge ses cheveux et les enduit d'ocre à la façon des femmes qui allaitent. Il porte sur lui ou garde dans sa hutte des objets qui effraient, des griffes d'animaux sauvages, des ossements, des peaux de mulots pleines de poudre médicinale. (Voir N° 3.) Il brandit parfois une queue d'hippopotame et tout cet attirail inspire à la fois crainte et confiance à ses clients !

Le lecteur trouvera dans le dernier chapitre de ce livre de nombreux renseignements sur cette seconde face de la médecine indigène et sur la théorie des amulettes en particulier.

Nous espérons avoir prouvé, malgré cela, que notre tribu possède des moyens thérapeutiques sérieux. Elle les a découverts dans la nature, ensuite d'une observation séculaire, et qui sait

si telle de ces racines, analysée chimiquement, ne se trouvera pas contenir un alcaloïde nouveau, qui contribuera à soulager et à guérir les maux de l'humanité souffrante ? Cependant l'étude de l'art médical primitif des Ba-Ronga nous amène tout naturellement à celle de leurs superstitions. Ces deux domaines sont étroitement unis.

SIXIÈME PARTIE

La Vie Religieuse et les Superstitions.

La Religiosité chez les Ba-Ronga. Fleurs d'espérance. Lumière diffuse. Les deux séries d'intuitions religieuses. §§ 535-537.

535. L'homme est un être religieux. Tel est son caractère distinctif. Tel est aussi son plus noble caractère, ajouterons-nous.

> Os homini sublime dedit, jussitque, coelum tueri...
>
> Dieu a donné à l'homme un visage tourné en haut et lui a ordonné de contempler le ciel...

Cette parole inspirée du poète latin est vraie jusqu'en Afrique. Le Noir aussi est un être religieux et ce fait l'élèvera toujours infiniment au-dessus de l'anthropoïde le plus perfectionné.

Mais sa religion, toute primitive qu'elle est, n'est pas facile à décrire. Le fait même qu'elle est si primitive, si peu dogmatique, en rend l'étude fort délicate. Cependant, c'est avec un intérêt tout spécial que nous avons cherché à pénétrer dans cette zone vague, à moitié envahie par les eaux, conservant, en sa désolation, des traces de cataclysmes, mais où l'on rencontre encore quelques fleurs blêmes et très pauvrement parfumées — fleurs d'espérance, pour nous, car nous croyons à l'avenir de l'âme

noire ! Nous sommes descendus dans la caverne ténébreuse où végète la conscience et la vie morale de ce Primitif et nous y avons découvert encore quelques rayons de lumière tremblotante. L'habitant de cette grotte faiblement éclairée n'est donc point dans la triste condition de ces espèces d'araignées qui ont perdu les organes de la vision ensuite d'un long séjour dans les ténèbres. Il est fait pour voir, et, à mesure qu'il s'approchera de la lumière, ses yeux s'habitueront peu à peu à elle, jusqu'à ce que, de développement en développement, ils perçoivent, comprennent et contemplent avec bonheur les tableaux resplendissants du monde spirituel.

536. Dans le clair-obscur de la caverne, les contours se distinguent avec peine. Nous allons chercher à les esquisser avec fidélité, en faisant abstraction de nos conceptions particulières et du but de notre mission. Pour cela, je m'en tiendrai avec le plus d'exactitude possible *aux déclarations des Ba-Ronga eux-mêmes*. J'ai eu l'occasion d'interroger des païens tout à fait typiques et aussi des indigènes parvenus à une culture supérieure et ayant déjà réfléchi quelque peu aux idées religieuses de leur tribu. Ces deux sortes de témoignages sont nécessaires et se complètent. Déclarons cependant dès l'abord que, si l'exposé qui va suivre contient tous les traits essentiels de la religion et de la superstition dans la tribu, il ne prétend point être le dernier mot sur ce sujet. Des recherches ultérieures permettront de le perfectionner, nous l'espérons du moins.

537. La religion des Ba-Ronga se compose, comme nous allons le voir, de deux séries d'intuitions fort différentes : La première série se résume assez exactement dans le titre suivant : le *Culte des Ancêtres*. Nous intitulons la seconde : la *Notion du Ciel*. Cet ensemble d'idées constitue pour nous le domaine proprement dit de leur religion, tandis que nous faisons rentrer dans celui de la superstition : la sorcellerie et les possessions, la divination et la théorie des amulettes, etc., qui seront considérées ensuite. La ligne de démarcation entre ces deux domaines est d'ailleurs assez arbitraire.

CHAPITRE PREMIER

Le Culte des Ancêtres.

Le conte de Saboulana, l'amie des dieux. § 538.

La Notion des dieux. Chikouembo, esprit des morts. Dieux adultes et dieux enfants. Dieux du pays, anciens chefs. Dieux de la famille, ancêtres. Dieux de la brousse. Leur caractère malveillant. §§ 539-544.

Les Bois sacrés. Cimetières des chefs. Forêt de Libombo. La terreur qu'elle cause. Une visite au bois sacré. Légende du « sala » plein de vipères, de l'enfant-dieu, de la musique des dieux. Guiguiseka. Les chèvres vues par Spoon. La mort de Mapfindlène. Le sacrilége de Nkolélé. L'ancre du Tembé. Les sacrifices humains à Mpfoumo et Matolo. §§ 545-557.

Les Sacrifices. La prêtrise chez les Ba-Ronga. Nkolélé, le vieux sacrificateur. Son horrible aspect. Son conservatisme extrême. Sa plus proche parente! Théophanie au bois sacré en 1895. Le « tsou » sacramentel. La prière aux ancêtres. Le sort final de la poule offerte aux dieux. Sacrifice au pied des arbres, à l'entrée du village. But du sacrifice : préventif et expiatoire. Le sacrifice des rancunes. Pourquoi la manipulation du sang? §§ 558-565.

Spiritualisme et particularisme de ce culte. Pas d'idoles. Animisme plutôt que fétichisme. Rôle des serpents, incarnations transitoires des dieux. La grande « mhamba ». Usages des ongles et des poils des chefs décédés. Arche de l'alliance, drapeau sacré! Histoire de la « mhamba » du Tembé. Caractère national de cette religion. §§ 566-571.

Légendes des origines et idées sur la vie à venir. Indifférence relative vis-à-vis de la question des origines. Le mythe du Caméléon et du Grand Lézard. La mort, résultat d'un accident. Vengeance des petits bergers. Le premier homme et la première femme. Croyance dans la vie à venir; elle semble s'être affaiblie. Un sceptique ronga. *Légende de Nouali* (Myali), le créateur. Son invisibilité. Ses miracles. Sa grotte. Ses relations avec Mosilekatsi et Mozila. Son explication de la mort. Prophètes mystificateurs. §§ 572-578.

538. Le culte des ancêtres est assurément la fraction la plus concrète et aussi la plus connue de la Religion des Sud-Africains. Mais ceux qui ont écrit sur le culte des ancêtres l'ont-ils toujours bien compris? Pour partir d'une base solide, nous renverrons le lecteur à l'un des contes que nous avons publiés dans notre précédent volume et qui présente un intérêt très rare et très particulier. C'est l'histoire de *Saboulana*, l'amie des dieux. Comme je l'ai expliqué ailleurs, ce conte est sans analo-

gue dans tout le folklore africain à moi connu, et son prix consiste dans le fait qu'il nous présente, dans un récit absolument authentique, composé il y a fort longtemps, en dehors de toute influence étrangère, les principales idées des Ba-Ronga sur le culte des ancêtres. Résumons-le brièvement.

Les habitants de la colline de Machaquène, derrière la ville de Lourenço Marques, n'ont point offert de sacrifices à leurs dieux durant plusieurs années. Malgré cela, ils n'ont pas eu à souffrir de disette. Mais voilà que, soudain, leurs plantations manquent absolument. Ils abandonnent le marais, la « nyaka » devenue stérile, et vont faire leurs champs sur la colline, espérant mieux réussir. Inutile, le pays est maudit! Les hommes partent pour la chasse. Les bêtes sauvages qu'ils poursuivent se réfugient dans le marais, sans doute aux environs du bois sacré où sont enterrés les ancêtres. Ils y entrent et trouvent que tout ce qu'ils avaient planté là jadis, s'est mis à croître. Ils veulent cueillir des épis de maïs, ceux-ci refusent de se laisser détacher des tiges, — arracher des patates, ils ne peuvent les sortir de terre, — casser des cannes à sucre, impossible!... Puis les dieux *sortent* et les mettent en fuite. Ils tombent par terre: désarroi et panique complète. Les femmes partent le lendemain, pour chercher, toutes ensemble, du bois mort. L'une d'elles veut prendre du miel dans un certain creux d'arbre où elle en a découvert: sa main se détache de son bras et reste fixée contre les rayons. Toutes ses compagnes veulent tour à tour se servir de miel: toutes y perdent la main et rentrent manchotes à la maison. Seule, une jeune fille, Saboulana, a refusé d'aller mettre le bras dans ce trou funeste. Seule, elle conserve sa main... En présence de ce miracle un devin jette les osselets toute la nuit. Ceux-ci déclarent que Saboulana doit pénétrer dans le bois sacré et aller faire un sacrifice aux dieux. Elle entre toute seule sous ces ombrages augustes et trouve les dieux réunis. Ils ont une forme humaine. Il y en a de tous les âges et de tous les sexes. Elle leur chante une jolie mélodie pour leur annoncer qui elle est. Réjouis par ce petit chant et par la confiance qu'elle a eue en venant à eux, ils la comblent de présents et la renvoient au village pour qu'elle dise à ses parents que, dès maintenant, les dieux sont réconciliés avec eux. Elle revient une seconde fois au bois. Ils la chargent du message suivant: « Dis à ton peuple que nous étions fâchés contre nos enfants

parce qu'ils mangeaient (c'est-à-dire récoltaient les aliments que nous faisions croître) et ne nous sacrifiaient rien. Qu'est-ce qui empêchait le maïs de pousser? C'est que vous avez péché fréquemment, etc. » De retour parmi les siens, elle est choisie comme la reine de la tribu.

Ce récit jette un jour précieux sur la religion ancestrale des Ba-Ronga. Il nous introduit jusqu'au cœur de leur dogmatique élémentaire et nous allons l'exposer maintenant en étudiant successivement : la « notion des dieux », les traditions relatives aux bois sacrés et les rites des sacrifices auxquels le conte de Saboulana fait allusion.

I. *La notion des dieux.*

539. Qu'est-ce donc, à proprement parler, que ces dieux auxquels la courageuse jeune fille rendit visite ? A n'en pas douter, ce sont les *esprits des ancêtres*. On les appelle, en ronga, *Psikouembo*. Ce nom (singulier : Chikouembo, pluriel : Psikouembo) est assez mystérieux. Bien qu'il soit très facile de l'analyer grammaticalement (il appartient à la classe chi-psi, la classe des instruments) personne n'a pu nous mettre sur la trace de son étymologie. Il devrait, selon toutes les analogies, dériver d'un verbe *kouemba*, lequel n'existe pas ou n'existe plus. Une remarque linguistique digne d'être faite à propos du mot *chikouembo*, c'est qu'il n'appartient pas à la *classe des personnes* dans laquelle cependant le génie bantou fait rentrer tous les êtres humains, tous ceux qui possèdent le caractère de la personnalité. [1] Les dieux sont traités comme des instruments inanimés ou comme des êtres au diminutif ou à l'augmentatif (Voir Grammaire ronga §§ 100 et 101).

540. Cependant ces personnages sont bien des humains. La preuve, c'est qu'on les appelle par leurs noms, qu'on les connaît et qu'on leur parle. Ce sont en effet les mânes des trépassés. Tout

[1] On entend parfois les indigènes parler de *Nkouloukoumba*, le Tout-Puissant, adjectif ronga et zoulou que les chrétiens de Natal emploient pour désigner Dieu. Mais ce mot a été introduit ces dernières années sous des influences étrangères. Le clan des Tsoua d'Inhambane emploie *Noungoungoulou* dans le même sens : mot peut-être apparenté à Nkouloukoumba et qui a probablement été emprunté aux Tonga du littoral d'Inhambane. Les Ba-Thonga (notre tribu) n'ont aucun nom propre pour Dieu. Nous exposerons plus tard notre hypothèse à cet égard.

homme, en passant par la mort, devient un *chikouembo*. Mais, de même que les humains diffèrent sur la terre, il existe des catégories diverses de dieux. Il y en a de vieux et il y en a de jeunes; selon que l'individu dont ils proviennent a passé de vie à trépas à l'âge adulte ou durant l'enfance. On en voit même qui se traînent par terre (kasa) comme des petits enfants. La légende affirme que, dans le bois sacré de Matolo, on trouve sur le sol les traces de ces dieux bébés. On pourrait inférer de ces affirmations que, pour les indigènes, celui qui meurt conserve l'âge, la forme, les habitudes qu'il avait dans cette vie: il irait simplement rejoindre les membres de sa famille qui l'ont précédé dans le bois du cimetière.

541. Il existe aussi des différences de dignité entre eux. Les *grands dieux* ou les *dieux du pays* (Psikouembo psa tiko) sont les ancêtres du chef régnant. C'est à eux que l'on présente des prières et des sacrifices toutes les fois que l'intérêt de la tribu dans son ensemble est en jeu: dans les calamités nationales, en temps de disette, de sécheresse, de guerre, à la saison nouvelle, lorsqu'il s'agit d'obtenir des dieux des récoltes abondantes. Ce sont leurs noms qui composent la généalogie de la famille royale. On les invoque l'un après l'autre, comme nous le verrons, et c'est sans doute cette pratique religieuse qui a sauvé de l'oubli les noms de ces chefs révérés devenus les génies protecteurs de la tribu.

542. Cependant *chaque famille* possède aussi sa kyrielle de *chikouembo* plus ou moins longue, plus ou moins bien conservée. Si l'esprit familial est très développé, si les ancêtres ont été des hommes de marque et si leurs fils ont gardé avec intelligence la tradition, cette religion de famille sera bien développée. Aux mariages et aux morts, on saura prier les aïeux décédés et leur demander leur bénédiction sur la jeune femme qui entre en ménage ou sur la famille en deuil.

Ces dieux-là sont les esprits familiers, les mânes au sens propre du mot. Ils rappellent beaucoup les dieux lares et pénates des anciens Romains.

Cependant on craint les *chikouembo* plus qu'on ne les aime. Cela ressort déjà du fait que, dans le jeu des osselets divinatoires, ils sont représentés par l'astragale du sanglier qui sort des taillis pour ravager les champs. Cachés dans les retraites ténébreuses des forêts où on les a enterrés, les dieux ne les quittent

guère que pour nuire aux humains. Il faut donc éviter toute action qui pourrait exciter leur mauvaise humeur à l'égard des vivants et les pousser à des représailles. Il est nécessaire, en outre, de les satisfaire, de temps en temps, par des offrandes et de les apaiser par des sacrifices.

543. Les plus redoutables des *chikouembo* sont les *dieux de la brousse* (Psikouembo psa nhoba). Il est un petit chant qui fait allusion à ces dieux, d'une manière bien significative dans les paroles suivantes :

Chikouembo cha nhoba chi ètlélé, chi ètlélé,
Chi etlélé banhwanyana !
Amadikeo ! dikeo ! dikeo !

Le dieu de la brousse a dormi ! il a dormi !
Il a dormi, ô jeunes filles !
Quel bonheur ! quel bonheur ! quel bonheur !

On exécute ce chant lorsqu'un voyageur revient sain et sauf d'une longue course. C'est un cri de joie avec lequel on l'accueille au village. Quel bonheur ! L'ennemi, l'esprit du trépassé qui dort dans la campagne ne s'est pas réveillé à son passage ! Il l'a laissé tranquille ! Il ne lui a pas suscité de difficultés ! Réjouissez-vous, jeunes filles !

Sans doute « ce dieu de la brousse », c'est l'âme d'un individu quelconque enterré loin des villages, peut-être celle d'un étranger, mort par accident, et dont l'esprit aigri, méchant, s'attaque aux passants et les tourmente de diverses façons. Aussi, lorsqu'il se met en route, on dit volontiers au voyageur : « Pars avec ton « chikouembo » (avec l'un de tes ancêtres, pour te protéger) et l'on espère que ce génie familier le défendra contre ces persécuteurs redoutables qui rôdent par la campagne.

544. Je ne suis pas en mesure de préciser beaucoup plus la notion des dieux chez les Ba-Ronga. Leur théodicée est assez maigre, comme on le voit, et dénote fort peu de réflexion philosophique. Par contre, elles sont légion les légendes pittoresques ou même les histoires contemporaines relatives aux bois sacrés où les dieux y demeurent.

II. *Les bois sacrés.*

545. Ce sont de vastes fourrés presque impénétrables dans

lesquels les cadavres des anciens chefs ont été enterrés et que l'on nomme, par conséquent, *mintimo*, cimetières. Chaque clan en possède un ou deux et les conserve religieusement. Il est sévèrement interdit d'y pénétrer. Seul le prêtre, c'est-à-dire le descendant des dieux de la forêt, y entre de temps à autre pour y sacrifier... Dans cette intention, il s'engage sous les ombrages de la forêt par un petit sentier à peine tracé. Or, je dois confesser que la curiosité me poussa un beau jour à transgresser la loi sacrée et que j'ai été visiter, avec un ami, l'une de ces fameuses retraites. A trois quarts d'heure de Rikatla, au bord du chemin qui va de Lourenço Marques à Morakouène, se trouve en effet la *forêt de Libombo*, l'un des bois sacrés les plus célèbres de toute la contrée : les chefs du Nondouane oriental doivent y avoir été enterrés. Il serait même possible que ces illustres défunts eussent été, il y a plusieurs siècles, les rois de tout le pays et que la famille de Mahwaya, qui régnait depuis fort longtemps d'ailleurs sur tout le Nondouane, ait usurpé plus tard le pouvoir. En tout cas Nkolélé, le propriétaire de la forêt, me déclarait que Mahazoule, son suzerain, le descendant des Mahwaya, ne passait pas volontiers par Libombo. Il préférait faire un grand contour, lorsqu'il se rendait à Lourenço Marques, à cause de la crainte religieuse qu'il avait pour les dieux enterrés là.

Nous frayant un chemin à travers les buissons, les épines, les lianes, nous finîmes par arriver à une sorte de tumulus très peu visible sur lequel on voyait encore des feuilles de maïs desséchées, restes d'offrandes jetées là quelque temps auparavant. Le jeune homme qui nous servait de guide — un peu contre son gré, je crois — détourna son visage d'un air tout effaré quand nous aboutîmes à ce tombeau. Dans un autre coin du bois il s'en trouve d'autres encore. Les serpents abondent, naturellement, dans ce fourré où on les trouble rarement. Néanmoins, je n'en ai point aperçu ce jour-là. En tout cas, aucun mausolée n'a été construit sur ces tombes si vénérées. On y découvrirait tout au plus des morceaux de poterie : restes noircis des cruches et des assiettes du défunt qui furent brisées en cet endroit après sa mort.

546. La terreur qu'éprouvent les indigènes pour ces forêts sacrées ne provient donc pas d'objets insolites qui auraient frappé leurs yeux. Elle est née, elle est entretenue par les histoires vraiment effrayantes que l'on raconte à leur propos. A voix

basse, l'air consterné, on se les redit le soir, et le sentiment religieux, sentiment de crainte avant tout, s'alimente et se maintient par le moyen de ces légendes. Voici — transcrites aussi littéralement que possible — celles que j'ai recueillies de la bouche de Spoon ou même du vieux Nkolélé, à propos du bois sacré de Libombo. Commençons par les récits les plus antiques et dont le caractère légendaire est le plus évident.

547. Une femme passa un jour près de la forêt de Libombo. Elle prit un « sala » à un arbre et le mangea. Puis elle s'en fut labourer. Un autre jour, au moment où elle s'apprêtait à en manger un autre et le cassait contre un tronc d'arbre, elle vit que le fruit était plein de petites vipères qui s'étaient installées à la place des noyaux. Elle les jeta loin d'elle, mais celles-ci lui dirent : « Eh bien ! mange seulement ! Ne t'avons-nous pas vue tous les jours ramasser des « sala ». Et pourtant ces sala sont à nous et non pas à toi. Qu'est-ce que nous mangerons donc, nous, les dieux ? N'est-ce pas nous qui avons fait croître cet arbre ? » Elle retourna chez elle et mourut parce qu'elle avait été maudite par les dieux.

548. Une autre femme passait auprès du bois un jour qu'il pleuvait. Elle vit un enfant qui avait grimpé sur un arbre et qui y mangeait des baies (tintchobé). Elle s'approcha de lui et lui dit : « Donne-m'en quelques-unes ». Il se tut, il ne répondit rien. Alors elle se mit à en cueillir pour son propre compte. Lorsqu'elle en eut assez, elle lui dit : « Vas-tu continuer à ramasser des baies par une pluie pareille? Où est ta mère ? » Il ne répondit rien. Elle eut compassion de lui et se dit : « Cet enfant est vraiment bien à plaindre ! Viens que je te prenne sur mon dos. » Elle alla auprès de l'arbre, le mit sur son dos et l'y attacha avec son châle. Puis elle partit, portant son panier conique sur sa tête et arriva chez elle. A son retour, elle trouva du feu que l'on avait allumé dans la hutte, à cause de la pluie. « Ajoutez du bois, dit-elle, à cause de ce petit que j'ai trouvé en route mangeant des baies. » Elle défit le châle et voulut l'asseoir sur sa hanche. Il refusa ; il ne voulait pas quitter son dos ; il se tenait coi. Les gens dirent à la femme : « Mets-le donc par terre qu'il aille se réchauffer auprès des braises ». Il refusa. On dit à l'enfant : « Descends donc ! » Il refusa encore. Alors les habitants du village dirent à la femme : « N'as-tu pas passé par Libombo ? » — « Si fait, dit-elle. J'y ai trouvé cet enfant qui man-

geait des baies et je l'ai pris. » — « Ce n'est pas un enfant ! c'est un dieu ! lui répondirent-ils. Un enfant n'a pas une tête dure, solide comme celui-ci. Et ces jambes ! Regarde quelle force ! Comment pouvais-tu croire que c'était un enfant ? » — « Mais, dit-elle, moi, je croyais que c'était un enfant... et ce serait un dieu ? » On alla chercher les devins. Ils jetèrent les osselets. Tout de suite le devin sut ce qui en était : « Ha ! hé ! tu l'as trouvé à Libombo, n'est-ce pas ? » On essaya de l'enlever de force ; mais il se cramponnait au dos de cette femme ; il raidissait ses jambes autour de sa taille et ses mains autour de son cou ; il s'arc-boutait. Ils voulurent lui défaire les mains. Inutile ! Alors ils engagèrent la femme à partir pour Libombo, à aller implorer les maîtres de la forêt qu'ils veuillent bien la délivrer de cet enfant. Elle se chargea de son panier et retourna auprès de l'arbre où elle l'avait trouvé. Les gardiens du bois arrivèrent. C'était Makoundjou, l'ancêtre de Nkolélé. Il invectiva la femme et ceux qui l'accompagnaient, leur disant : « Quand vous trouvez un fruit dans la forêt, ne le ramassez pas ! Si c'est du maïs, laissez-le ou, si vous le cueillez, épargnez au moins un épi. Si votre poule s'envole dans le bois en faisant « pho-pho-pho », n'allez pas la reprendre. Si votre chèvre y entre, ne l'y suivez pas. Nous sommes fatigués, nous de Libombo, de faire des sacrifices pour vous, les passants... Vos malheurs vous viennent de ce que vous commettez le péché (hona) en cet endroit. » On alla chercher une poule blanche et on fit un sacrifice en sa faveur. En exécutant le « tsou » (voir § 560) le prêtre dit : « Voici notre bœuf au moyen duquel nous vous présentons notre prière : Que ce dieu parte de dessus son dos. Elle n'a pas fait exprès. Elle croyait que c'était un enfant ; elle ne savait pas que ce fût un dieu. Par où les gens passeront-ils désormais, si vous, les dieux, vous leur barrez le chemin ? » Tandis que ce sacrifice s'accomplissait, cet être-là partit soudain de dessus son dos ; il disparut et personne ne sut où ni comment il s'en était allé. Quant à la femme, elle se mit à trembler et elle mourut.

549. Il est certaines choses qu'il est absolument interdit de faire au bois sacré (Voir App. XII). Ainsi il est défendu d'y aller couper du bois mort. Quelqu'un avait enfreint cette défense. Soudain il sent qu'on lui jette par derrière des « koua-koua » ou des « sala ». C'étaient les dieux. Il veut s'enfuir : il ne retrouve pas le sentier pour sortir du fourré. Il s'y perd et, fati-

gué d'errer çà et là, il laisse tomber son fagot. Alors les dieux lui permirent de rentrer dans le chemin. Mais, quand il fut hors, il s'aperçut qu'il ne portait plus rien. Sa hache elle-même avait été enlevée.

550. Les dieux se faisaient parfois entendre ; lorsqu'ils étaient heureux, ils jouaient de la trompette, chantaient et dansaient. Les passants cherchèrent souvent à les voir, mais le bruit se taisait et retentissait tout à coup derrière eux. Quant aux habitants du pays, ils savaient bien que cette musique venait des dieux. On sait même encore vous répéter à Libombo le chant que l'on entendait dans la forêt. C'est bien dommage que je n'aie pas pu recueillir les notes de cette ode divine ! Mais en voici du moins les paroles : elles sont passablement terre à terre, vraiment !

Avec des pistaches et oignons, nté, nté, nté !
Fais une bonne sauce dans la marmite !

551. Mais Spoon n'a jamais entendu lui-même cette musique. Les dieux se manifestent moins fréquemment dans les temps actuels. Jadis, il se passait beaucoup plus d'histoires terribles, car, dit-on, maintenant les dieux sont partis avec Guiguiseka, le frère de Mapounga, avant-dernier chef du Nondouane. Cet individu était un jeune homme de Libombo au cœur très pur et très bon.[1] Il donnait à manger aux passants et avait formé, autour de lui, toute une cour de jeunes gens qui lui étaient fort attachés. Il craignait les dieux et, à chaque saison nouvelle, il allait leur offrir une chèvre, en disant : « O Makoundjou ! accorde-nous les fruits des arbres. Voici notre bœuf que nous te donnons. Que les arbres produisent en abondance. » Mapounga, jaloux de sa popularité, le chassa du pays et il dut aller demeurer à Mapatakanyana, près de Hangoana. Les dieux l'y suivirent. Quand il mourut, ils revinrent ; mais on ne les entendit plus jouer de la trompette. Le respect pour la forêt diminua. Les gens ne craignent plus d'y cueillir des baies ou d'y laisser certains vestiges de leur passage ! Mais ils n'osent pas s'aventurer à l'intérieur du bois.

Cependant voici encore un ou deux faits tout modernes, prou-

[1] « Comme vous les missionnaires ! ! » me disait sans sourciller mon informateur !

vant que le temps des miracles du bois sacré n'est pas encore passé ou, tout au moins, que la crainte religieuse se conserve encore dans quelques cœurs !

552. Spoon me déclarait avoir vu un jour tout un troupeau de chèvres dans le bois. Il était en train de cueillir des amandes de « nkouchlou ». Il alla en avertir son grand-père, Nkolélé, lui demandant s'il fallait aller les prendre. Celui-ci l'invectiva. « N'aie pas le malheur de les toucher ! Ce sont les chèvres des dieux ! n'en parle pas même ! c'est défendu (psa yila). »

553. Les enfants de Libombo blasphémaient (sandja) dans leurs cœurs, disant : « Il n'y a pas de dieux ». Mais, ajoutait Spoon, nous vîmes bien qu'ils existaient lorsqu'ils tuèrent un de nous nommé Mapfindlène. Il passait sur le chemin en sautant, en jouant ; soudain il marche sur un serpent qu'il n'avait pas vu et le blesse. Durant la nuit, les dieux vinrent à lui. Il commença à se gratter par tout le corps. Il les voyait contre la muraille ; c'étaient des serpents qui lui disaient : « Tu nous as blessés ! » Personne d'autre ne les distinguait ! Sa mère chercha à le tranquilliser. Mais il poussait des cris et lui disait : « Laisse-moi, ma mère ! Les dieux me tuent parce que je leur ai marché dessus. Au secours ! » On jeta les osselets. Le devin dit : « Ce sont les dieux de chez vous ! N'a-t-il pas marché sur un serpent ? » Ses parents procurèrent une offrande, on l'offrit en sacrifice, en implorant les dieux. Mais ils étaient irrités et Mapfindlène mourut.

554. Voici la plus moderne de ces histoires. Elle m'a été racontée par le héros lui-même, Nkolélé, le vieux prêtre de Libombo dont il sera question encore ci-dessous. Après la guerre de 1894-1895, les autorités portugaises établirent un camp à Morakouène et décidèrent d'y fonder une ville. Pour cela, il fallut agrandir le sentier primitif qui y conduit de Lourenço Marques. On fit donc enlever aux natifs les arbres et le gazon sur une largeur de plusieurs mètres : ainsi fut construite une route spacieuse de plus de 20 kilomètres. Or cette route devait passer par le bois sacré, puisque le sentier des indigènes le longeait sur un espace de cinq minutes environ et qu'on se contentait d'élargir l'ancien chemin. Il s'y trouvait, entre autres, un grand acajou sous l'ombre duquel j'ai passé maintes fois et qui envoyait par-dessus le sentier une longue branche assez basse. Si j'ai bien compris il fallut la couper ; les habitants de l'endroit

furent chargés de cette besogne. « Quand ils commencèrent le travail, m'a raconté Nkolélé, le 28 novembre 1895, j'allai examiner ce qu'ils faisaient, du côté de l'acajou. Comme j'étais assis là voici les dieux qui arrivent et me disent : « Qu'es-tu venu faire ici ? Tu aurais dû rester à la maison. » Voilà que je tombe en arrière, je perds connaissance et, pendant quatre jours, je reste là dans cet état. Impossible de manger : ils m'avaient fermé la bouche. Impossible de parler ! Mes gens me ramassèrent et me portèrent chez moi. On réunit mes parents, mes enfants et tout le monde disait au village : « Notre médecin n'est plus ! il est mort. » Alors mon fils aîné alla offrir un sacrifice dans le bois sacré. Il lâcha une poule qui partit et ne voulut plus revenir et il pria disant : « O mes ancêtres ! voici mon bœuf. Ne tuez pas mon père. » Alors je me relevai. Ah ! C'est lui qui m'a relevé, Ngelenouana, mon fils aîné ! Je regardai autour de moi et demandai : « Pourquoi tous ces gens sont-ils venus ici ? » Ils étaient tout à fait interdits. Alors on m'apprit que les dieux de Libombo s'étaient irrités contre moi. Les dieux me dirent (sans doute par le moyen des osselets) : « Prends un bœuf de coq (c'est-à-dire un bœuf, un animal à sacrifier, qui soit un coq) et va chez ton frère Chihoubane. Qu'il te donne une poule et va offrir un sacrifice. Pourquoi donc es-tu allé là ? Tu aurais dû rester à la maison et laisser aller tes enfants. » En réalité, je n'y allai plus, à la grande route. Je m'en allai par le chemin qui suit le marais et je ne traversai plus l'avenue des Blancs. Maintenant je puis la suivre, car j'ai sacrifié et les dieux ont dit : « Il a demandé grâce au moyen de ses présents ».

Ce récit n'a-t-il pas quelque chose de significatif et de touchant ? La civilisation pénètre, irrésistible, écrasant tout sur son passage et coupant sans remords, peut-être même sans le savoir, le bord du bois sacré ! Et là, sous l'acajou, le vieux prêtre, le gardien des traditions, tombe en pamoison et demande pardon pour le sacrilège dont il a été le témoin involontaire ! C'est pour le coup que les mânes peuvent rentrer dans leurs tombeaux ! Leur retraite a été violée et ils n'ont pu la préserver de la hache cruelle. Tout se conjure, décidément, contre le pauvre Nkolélé !

555. Il serait aisé de réunir bien des récits analogues à ceux que je viens de rapporter à propos des autres bois sacrés de la contrée. *Celui du Tembé* appelé *Madlomadlomana* est très célèbre. On dit qu'autrefois il s'y trouvait une *ancre* et qu'avant

d'y offrir le sacrifice, le prêtre la soulevait et la laissait retomber en disant: « Chawan! (salut) Tembé! » Si l'offrande était agréé par les ancêtres, on entendait une trompette qui faisait: *bvé! bvé!* au fond de la forêt, mais on n'apercevait personne. Cette ancre possédait une faculté de prévision bien étrange. Lorsque le pays était en guerre avec ses voisins, elle déménageait d'elle-même dans le district de Matolo si les affaires tournaient mal pour le Tembé. C'était alors le signe d'un bouleversement terrible!

556. Le bois sacré de *Mpfoumo* se trouvait à Koupane, aux portes mêmes de Lourenço Marques. C'est dire qu'il a été « désaffecté » dès longtemps! Lorsque les guerriers de Zihlahla attaquèrent la ville, le 14 octobre 1894, plusieurs personnes soutenaient qu'ils n'étaient pas venus dans un but hostile, mais simplement pour sacrifier à leurs ancêtres enterrés à quelque distance des casernes portugaises! La tradition rapporte que jadis, en cas de guerre, on y faisait un sacrifice humain. On allait offrir aux dieux un jeune homme pris à la bataille.

557. Dans le *bois sacré de Tiyini*, celui du clan de Matolo, on n'entrait pas bien profond; car, dit-on, si l'on s'y aventure, on n'en peut plus sortir; on s'y perd. Quand donc les gens de Matolo voulaient aller demander la pluie, ils prenaient un jeune homme du pays, le conduisaient dans la forêt et l'y abandonnaient. Les dieux acceptaient cette offrande et le jeune garçon, pris de paralysie, ne pouvait revenir avec les hommes qui l'avaient conduit au martyre! Il les voyait s'enfuir et restait là pour être mangé par les dieux. Les autres se hâtaient de sacrifier, puis retournaient chez eux, et il leur était interdit de regarder en arrière. De retour au village, ils disaient avoir vu, par terre, dans le bois, des traces d'adultes et d'enfants qui se traînent encore sur les genoux! Souvent, dit-on, ils rapportaient la pluie avec eux.

Mais, en décrivant ces rites, nous avons déjà empiété sur le sujet des sacrifices des Ba-Ronga dont il faut parler maintenant avec plus de détails.

III. *Les Sacrifices.*

558. A plusieurs reprises, j'ai cité le vieux *prêtre* Nkolélé. Entendons-nous sur la signification de ce terme. Il n'existe pas de

caste sacerdotale parmi les Ba-Ronga. Lorsque les actes religieux concernent la famille, c'est le père qui officie. Nous l'avons vu offrir le sacrifice et prier au mariage de sa fille, au décès de l'un des siens. Par contre, s'il s'agit d'implorer les dieux pour le pays dans son ensemble, il est certains individus qui ont seuls le droit d'exercer les fonctions sacerdotales. Ainsi on dit que la famille *Sikouka* a le monopole des sacrifices qui s'accomplissent dans le bois sacré du Tembé. Celui de ses membres qui officie dans les grandes occasions et qui pénètre dans la forêt de Madlomadlomane meurt dans le courant de l'année suivante, dit-on ! Jamais un prêtre n'y est entré deux fois ! Le gardien de la mystérieuse *mhamba*, dont il sera question ci-dessous, est aussi une sorte de grand-prêtre de la tribu spécialement affecté à ce service. De ces faits-là on pourrait conclure que plus la religion perd son caractère patriarcal et familial pour devenir tribale et nationale, plus la tendance à la formation d'une caste sacerdotale s'accentue.

559. Revenons à Nkolélé. Il occupait une place intermédiaire entre le chef de famille et le sacrificateur de la tribu. Son petit district de Libombo comprenait en effet de cent à cent cinquante individus[1] presque tous apparentés les uns aux autres : il jouait au milieu d'eux le rôle d'un père ou d'un aïeul respecté. D'autre part, il était le descendant de personnages qui ont rempli des fonctions royales aux temps passés et que l'on vénère encore beaucoup. C'est *Mombowandlopfou*, l'ancêtre le plus reculé des Libombo (proprement Face-d'Éléphant), *Makoundjou*, *Hati*, etc. On en compte bien une dizaine de ces morts illustres, aïeuls de Nkolélé.[2] Héritier de ces grands personnages qui ont possédé le pays, Nkolélé peut les implorer avec confiance. Son sacerdoce devient jusqu'à un certain point national (pour une partie du Nondouane tout au moins).

Je n'ai jamais vu un être humain plus hideux que ce prêtre africain. Vieux, ratatiné, marchant courbé comme un gorille, la fi-

[1] La situation à laquelle nous faisons allusion ici est celle qui existait avant la guerre de 1894 et 1895. Dès lors elle s'est passablement modifiée.

[2] Chose à remarquer, on ne cite aucun nom de femme dans cette liste. Les femmes deviennent certes aussi des chikouembo à leur mort ; mais je n'ai pas entendu dire qu'on les priât. On leur fait aussi des offrandes dans certains cas, cependant. Je me rappelle avoir vu un mouchoir suspendu devant la hutte mortuaire de la mère d'un petit chef. C'était assurément pour apaiser ses mânes.

gure ravagée par un eczéma, borgne, loqueteux, décharné, il a cependant conscience de sa dignité. Quoique trop porté aux libations d'eau-de-vie (le respect de ses ancêtres devrait pourtant l'empêcher de toucher à cette drogue... très moderne), il a un caractère assez débonnaire, et c'est ainsi que nous avons réussi à gagner ses bonnes grâces et à obtenir de lui bien des confidences. Ce n'est pas qu'il ait eu l'air d'éprouver le moindre attrait pour la religion pure du Dieu chrétien. Lorsque nous allions l'évangéliser, il nous accueillait en frappant ses mains l'une contre l'autre, convoquait tout son monde, écoutait d'un air aussi béat que possible, mais sans vouloir comprendre un mot de notre message et, après le chant d'un cantique, il se confondait en remerciements, disant : « Merci ! merci ! revenez toujours dans mon village me dire ces choses ; j'aime bien ces petits exercices, ces petits amusements-là ! » Nous avons obtenu son amitié en lui témoignant quelque compassion, en venant à son secours dans le grand dénûment où il se trouva, avec tous les siens, en suite de la guerre, et, un jour que la maîtresse de maison lui faisait un petit cadeau, il s'écria, dans un élan d'attendrissement, cet épouvantable et repoussant personnage : « Oh ! Madame ! tu es ma toute proche parente ! » (U chaka ngopfou !) Son œil unique était tout humide, et il croyait avoir fait un magnifique compliment à Madame !

560. Écoutons donc l'histoire d'un sacrifice qu'il a accompli en septembre ou octobre 1895 et qu'il m'a conté quelques semaines plus tard. Je reproduis son récit mot pour mot :

« Quand on veut offrir un sacrifice, on donne une pièce d'étoffe ou du maïs ou n'importe quelle nourriture ; on peut même préparer de la bière et on va porter tout cela dans le bois sacré pour le donner aux dieux. Autrefois, on mettait sur les tombeaux des fusils, des défenses d'éléphant, des dents d'hippopotame. Tout cela y est encore et tombe en pourriture. Hier et avant-hier, c'est là ce qu'on a fait. Moi aussi, j'y vais dans le bois... et alors *cela est sorti*. C'était un serpent, c'était le père de Makoundjou, le maître de la forêt, Face-d'Éléphant. Il vint et fit le tour de tous les assistants. Les femmes s'enfuirent épouvantées. Et pourtant il venait simplement remercier. Il ne venait pas pour nous mordre. Il remerciait en disant : « Merci ! merci ! Vous êtes encore là, mes enfants ! Vous êtes venus me recouvrir (de présents) et m'apporter de la nourriture. C'est bien ! » Il ve-

nait remercier pour notre poule. Car, lors même qu'on ne tue qu'une volaille, il est content. Pour lui, elle a la même valeur qu'un bœuf. C'était une énorme vipère aussi grosse que ma jambe, là (il montrait la cheville de son pied). Elle vint jusqu'à moi et resta toute tranquille, sans me mordre. Moi aussi je la regardais. Elle disait : « Merci ! Tu es donc encore là, mon petit-fils ! »

— Mais, dis-je à Nkolélé, ce que tu racontes, est-ce une image ou un fait ?

— C'est un fait parfaitement sûr ! Ce sont de grandes vérités !

— Et maintenant, comment accomplis-tu ton sacrifice ?

— Si c'est avec un coq que l'on va sacrifier, deux des petits-fils de Libombo m'accompagnent dans le bois et y portent l'animal. Ils lui coupent la gorge. Alors j'arrache une plume à la bête, je la trempe dans le sang, je la passe entre mes lèvres et je crache par terre le sang qui est entré dans ma bouche et la salive en faisant : *tsou*. Puis je prie en disant :

« Toi, Mombo-wa-Ndlopfou, le maître de ce pays, toi qui l'as donné à Makoundjou ton fils, Makoundjou l'a donné à son fils Hati, Hati l'a donné à Makhoumbi, Makhoumbi l'a donné à Kinini, Kinini l'a donné à Mékabyana, Mékabyana l'a donné à Maouatlé....[1] contemple mon offrande (mhamba). N'est-elle pas belle ? Pourtant je suis demeuré seul de reste. Si je ne vous apportais pas ceci, qui est-ce qui vous donnerait quelque chose ? N'est-ce pas bien cela ? Je te demande, ô mon ancêtre, je te demande tous les arbres ; les palmiers (poûr construire), les troncs dans lesquels on creuse des pirogues ; et fais en sorte que ces troncs ne tombent pas sur les gens et ne les écrasent pas, quand on les coupe, là, dans le marais. »

561. Telle est la prière du prêtre. La poule est alors rôtie par Nkolélé qui la plume et la met à la broche. Le petit-fils qui a pris part à la cérémonie s'éloigne un peu et laisse le vieux faire sa cuisine. Nkolélé le regarde du coin de l'œil et dit : « C'est un « noyi » (un jeteur de sorts). Il me guette pour me voler ma viande et alors nous, les vieux, nous n'aurons plus rien à manger ! » Cela ne manque pas. Quand la volaille est cuite à point, le petit-fils arrive à la course, l'enlève triomphalement et va la manger avec son camarade ! Le vieux se tait. Il dit tout simple-

[1] Sous-entendu : Maouatlé me l'a donné à moi, son fils...

ment : « C'est lui le maître puisqu'il est le petit-fils ! Les dieux le connaissent bien. » Il y a peut-être une intention symbolique dans ce petit manège. Nkolélé demande à ses ancêtres en faveur de leurs descendants vivants exactement la même bienveillance qu'il vient d'avoir pour son petit-fils, lequel a tout pris et ne lui a rien laissé. Vous de même, morts illustres, nos pères, privez-vous de votre bien, de votre pays en notre faveur !

Lors de la cérémonie du « loumisa », que l'on accomplit au temps du bokagne (§ 277), il en va de même. Lorsque Nkolélé accompagné de sa femme pénètre dans le bois[1] et offre les prémices, le petit-fils le suit et enlève subrepticement la cruche de bière ; il va la boire à l'écart avec sa propre femme !

562. Si la plupart des sacrifices se font au bois sacré, sur les tombeaux des ancêtres illustres, il en est qui s'accomplissent au village même. En effet, on voit souvent dans les kraals des Ba-Ronga un arbre spécial, celui que les osselets ont désigné comme devant occuper le centre du village que l'on s'apprêtait à construire. Il a pris pour cette raison un caractère sacré, non que les dieux y fassent leur demeure (comme dans la conception fétichiste), mais parce qu'ils l'ont choisi. Cet arbre est souvent entouré de perles ou d'autres objets offerts aux esprits. A la porte du village de notre voisin Hamounde, à Rikatla, au pied d'une des perches qui s'élèvent aux deux côtés de l'entrée, j'ai aussi remarqué une petite cruche, le *gandjelo* comme on l'appelle, l'autel, si l'on veut, où on allait aussi verser la bière en l'honneur des ancêtres. Si le bois sacré est le temple, le grand sanctuaire de la tribu, cet autel primitif est celui des dieux lares, le petit sanctuaire de la famille.

563. Le sacrifice que Nkolélé nous décrivait est, on peut le dire, le sacrifice type : à ses yeux, c'est un cadeau qu'il est venu faire à ses ancêtres pour *obtenir leur bénédiction*. Rendus bienveillants par cette offrande, les dieux accorderont à leurs descendants une récolte abondante (car c'est eux qui font croître et mûrir les produits de la nature) ; ils leur donneront l'autorisation de couper les arbres et alors, en tombant, les grands troncs n'écraseront personne.... (autrement, si on allait les abattre sans la permission des dieux, des accidents se produiraient

[1] Dans les capitales plus considérables, il paraît que ce sont les conseillers qui offrent ces libations.

certainement). Ces sacrifices-là sont donc essentiellement *préventifs*. En donnant à manger aux mânes, en les *recouvrant de présents,* on obtient d'eux que les choses suivent leur cours naturellement heureux et qu'aucun malheur ne trouble la prospérité actuelle. Dans cette même catégorie, rentrerait aussi le sacrifice accompli le jour du mariage par le père de l'épouse. Remarquons que, dans les deux cas, un animal est tué et le prêtre procède à une certaine manipulation du sang.

Lorsqu'il s'agit de *demander la pluie,* le rituel est passablement différent. D'autres idées provenant d'une source d'intuitions différentes paraissent avoir inspiré les cérémonies accomplies à cette occasion. Nous les exposerons sous peu; rappelons que c'est le seul cas dans lequel on offrait aux dieux des êtres humains à Matolo. Évidemment la notion du sacrifice était autre. La sécheresse persistante était envisagée comme la preuve de la colère des dieux. Il y avait une *expiation à faire.* De là la nécessité d'un don extraordinairement précieux.

Cette idée se retrouve certainement dans les sacrifices auxquels les légendes des bois sacrés font allusion. La poule sacrifiée en faveur de la femme imprudente dont nous avons raconté ci-dessus l'histoire terrible, aurait dû apaiser les dieux irrités et procurer le pardon à la malheureuse. Tel ne fut pas le cas. Il semble vraiment que la colère divine soit parfois implacable aux yeux des Ba-Ronga. Dans le cas de Nkolélé, l'offrande accompagnée du *tsou* eut l'effet voulu puisque, dit-il, les dieux le remirent sur pied et lui permirent désormais de passer par la route des Blancs « parce qu'il avait demandé grâce au moyen de ses présents ». Prévenir et apaiser l'irritation des dieux, tel est donc le double but du sacrifice.

564. Il existe cependant une autre espèce de sacrifice, fort curieuse en vérité, celle qu'on appelle : *hahlelana madjieta*, c'est-à-dire le *sacrifice accompli en vue des rancunes.* Lorsque, dans une famille, deux individus se sont querellés et qu'une brouille s'en est suivie, il se peut qu'ils décident de se réconcilier au moyen de cette cérémonie-là. On prépare de la bière. Chacun d'eux en puise à son tour dans la cruche avec une coquille de « sala ». Ils en prennent une gorgée dans la bouche et « sacrifient » (hahla) en crachant à terre et en faisant : *tsou.* Après quoi la coquille qui leur a servi de coupe est solennellement écrasée et on déclare que la rancune a pris fin (dji helile djiyeta) (Nkolélé). C'est une

réconciliation religieuse, en présence des ancêtres, et le caractère familial de la religion se dessine très clairement dans cette cérémonie.

565. Que de questions se posent devant nos esprits lorsque nous assistons à ces rites primitifs. Nous devinons derrière ces actes religieux des idées, des aspirations vagues, mal définies, qui se retrouvent plus ou moins développées chez tous les peuples et forment les bases de ce sentiment religieux qui est le plus humain des sentiments !

Nous voudrions pénétrer plus avant dans l'âme de ces païens, faire la lumière dans ces conceptions peu claires. Que veut dire, en particulier, cet étrange *tsou* qui accompagne nécessairement tous les sacrifices sanglants et même certaines oblations non sanglantes, comme celle que nous venons de décrire. Pourquoi cette salive mélangée du sang de la victime que le prêtre projette devant lui avant sa prière ? Il met une importance extrême à ce rite. *Tsou*, c'est la syllabe sacramentelle au moyen de laquelle on implore la *vie* (boutomi) toute espèce de vie, santé, bonheur, prospérité. Est-ce parce que le sacrificateur veut, pour ainsi dire, mettre quelque chose de lui dans son offrande, la faire passer par lui pour qu'elle soit bien sienne ? D'autre part, il semble qu'il devrait suffire de jeter sur le tombeau de l'ancêtre une portion quelconque de la victime. Pourquoi un peu de sang plutôt que la tête ou le cœur ou l'un des membres ? Il me paraît évident qu'à la base de cette coutume, on retrouve la vieille et profonde idée de l'***expiation par le sang***, laquelle inspira toute la législation sacerdotale mosaïque et qui est si répandue dans les religions orientales. Je serais même disposé à admettre que le « tsou » des Ba-Ronga est un reste défiguré de ces pratiques sanglantes qui correspondent à des conceptions hautement spirituelles. Le Ronga d'aujourd'hui n'a aucune notion de la valeur expiatoire du sang, et pourtant c'est du sang qu'il se sert de préférence pour obtenir le pardon des dieux irrités. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une antique représentation, actuellement disparue de son horizon, a présidé jadis à la naissance de ces rites.

Mais trêve aux hypothèses ! Quelque intérêt que puisse présenter la question d'origine, contentons-nous de la question de fait. Cet ouvrage ne veut pas être autre chose qu'une exposition exacte de ce qui est.

III. *Caractère spiritualiste et particulariste du culte des ancêtres.*

566. Cette religion des Ba-Ronga, — disons de tous les Ba-tou Sud-Africains — se distingue par son *caractère très spiritualiste,* par où nous entendons non qu'elle possède une grande spiritualité (car ce mot implique des notions d'ordre moral qu'elle ignore totalement), mais un réel spiritualisme. Autrement dit, elle *ne connaît pas d'idole*, c'est-à-dire d'objets matériels dans lesquels la divinité est censée exister. Elle ne connaît pas même de *fétiches* comme les religions des Nègres du Soudan ou de la Côte d'Or. Le fétiche, c'est un rocher, un coquillage, un objet quelconque dont le dieu a fait sa demeure et qui, pour cette raison, a pris un caractère sacré. On l'adore donc, en le confondant *plus ou moins* avec le principe spirituel qui habite en lui. Or cette notion n'existe pas chez les Ba-Ronga. Tout au plus, pourrait-on en retrouver un reste ou un pressentiment dans les arbres sacrés au pied desquels ils font des sacrifices ou qu'ils recouvrent de perles. Je ne suis pas assez au fait de leurs idées sur ce point spécial pour me prononcer définitivement. Leur religion correspond bien plutôt à *l'animisme* dont parle Réville (*Histoire des Religions*) et qu'un ouvrage récemment paru définit: « la croyance à un esprit universel ou à une hiérarchie d'esprits qui, comme un souffle vital, pénètre la nature et parfois s'y révèle en s'y localisant ». [1] Cette définition s'applique assez exactement au système religieux des Ba-Ronga, pourvu que l'on dise non pas: « esprit universel » mais plutôt: « hiérarchie d'esprits »; il demeure bien entendu d'ailleurs que ces esprits sont avant tout les mânes des trépassés.

567. Cependant le lecteur aura été frappé de la fréquence avec laquelle *les serpents* sont mentionnés dans les histoires relatives aux bois sacrés. Il semble quelquefois qu'ils soient confondus avec les dieux eux-mêmes. En fait, la religion des Ba-Ronga fait une grande place aux reptiles. La grosse vipère qui apparut à Nkolélé était, à ses yeux, en relation intime avec son ancêtre révéré, puisqu'il dit: « Cet animal, c'était Mombo-wa-ndlopfou ! [2] D'autre part, il existe de jolis petits serpents bleus

[1] A. Berthoud. *Apologie du Christianisme*, page 86.

[2] Il a y beaucoup de serpents aux alentours de notre station d'Antioka, sur le bas

ou verts, d'ailleurs parfaitement inoffensifs, qui se glissent fréquemment dans les huttes des indigènes et auxquels on prend bien garde de ne pas faire de mal. « Ils viennent des dieux », telle est la conviction de tous, et on les laisse parfois des semaines se promener dans le chaume des huttes, sans les toucher. Il arrive quelquefois — Spoon me l'a déclaré — qu'un individu, plus libre de préjugés que les autres, se fatigue de cette visite peu rassurante et qu'il attrape le serpent avec un bâton, le lance dehors et le tue en lui disant: « A présent c'est bon! on en a assez de vous! » ce qui est une manière bien cavalière de traiter la divinité.

Ce dernier trait est significatif et nous prouve que l'on ne saurait raisonnablement *identifier* les serpents envoyés par les dieux avec les dieux eux-mêmes, ni affirmer que les Noirs croient en une métempsycose régulière. Que les reptiles du bois sacré et les petits serpents bleus soient envisagés comme des *incarnations temporaires* des *chikouembo*, c'est probable. Rien de plus naturel. Les Noirs les voient pulluler dans cette épaisse forêt où on les épargne systématiquement. Peut-être même les ont-ils surpris, sortant de quelque trou où ils se cachent durant la chaleur du jour. De cette constatation à la supposition que ces animaux sont des messagers ou des incarnations transitoires des dieux, il n'y a qu'un pas. Mais jamais ils n'ont songé à adorer un serpent. Ce fait nous amène à signaler dans le culte des ancêtres, tel que les Ba-Ronga le pratiquent, un second trait des plus curieux, et peut-être original: il nous révèlera, non seulement le spiritualisme de cette religion, mais aussi son caractère foncièrement national et particulariste.

568. Dans chacun des petits clans des Ba-Ronga, partout où le chef est salué du *Bahete* des rois, il existe un objet sacré que l'on pourrait prendre pour une idole, mais qui est toute autre chose. On l'appelle la *mhamba*, mot qui désigne toute offrande et tout sacrifice, mais qui s'applique particulièrement

Nkomati. Or, une belle nuit, en l'absence des missionnaires, le jeune indigène qui gardait la station poursuivit une belle grande « mamba » qui s'était faufilée dans la cuisine en roseaux et en perches bâtie par M. Grandjean. L'imprudent se fit un flambeau d'herbes pour y voir clair et mit le feu, sans le vouloir, à cette légère construction. Sur quoi tous les voisins de dire: « C'est le chikouembo de tel ou tel qui a été enterré sur le terrain du village des Blancs et qui est sorti de terre pour se venger. C'est grâce à lui que les maisons ont été brûlées! »

à cet objet. Il paraît même qu'on a un tel respect pour lui qu'on craint de le désigner par ce nom officiel. On l'appelle plutôt *nhlengoué*, richesse, trésor. Mais qu'est-ce encore que cette « mhamba », sorte d'arche sainte et mystérieuse ? Lorsque le chef meurt, on lui coupe les ongles des mains et des pieds, les poils de la tête et de la barbe, et on pétrit tous ces éléments de sa personne qui sont susceptibles d'être conservés à travers les âges avec le fumier qui provient des bœufs tués à son décès.[1] On obtient ainsi une sorte de boulette qui est ensuite entourée de lanières de peau. A la mort du successeur de ce chef, on fabrique une seconde boulette que l'on ajoute à la première et ainsi de suite, au cours des siècles. Actuellement, la « mhamba » du Tembé peut avoir un pied de long, au dire d'un de mes informateurs (Hlékisa) qui l'a vue souvent, car elle se trouve entre les mains d'un sien cousin. Le gardien de cette relique sacrée est choisi avec soin. Ce doit être un homme d'un tempérament particulièrement calme, qui n'est adonné à aucune violence de langage et ne s'enivre jamais. Sorte de grand prêtre de la tribu, il doit toujours se rappeler qu'il a été chargé d'une tâche importante et qu'il a une lourde responsabilité vis-à-vis du pays tout entier. Le chef, qui lui a confié la « mhamba », lui procure aussi une femme et lui donne souvent de l'argent pour le récompenser du soin qu'il en prend. L'objet mystérieux est conservé dans une hutte bâtie à son intention, derrière le village du gardien. Lorsque le dépositaire de la « mhamba » sait qu'il devra s'en servir pour un acte religieux, il demeure dans une continence absolue durant tout un mois. Quant au sacrifice solennel accompli avec le concours de cet objet (habla mhamben), il consiste généralement en une chèvre que l'on tue et que l'on offre aux dieux de la manière habituelle, *mais sans accomplir le « tsou » sacramentel* avant la prière. Le tsou est remplacé par une autre pratique : le prêtre trace en l'air des circonférences de cercle avec la « mhamba » qu'il brandit de la même manière que le rameau de « nkanye » lorsqu'on sacrifie pour un mort (§ 78). La prière est alors prononcée et elle est naturellement adressée à tous les anciens chefs dont l'officiant tient en mains les ongles et les cheveux... étrange et frappante méthode d'entrer en communion avec les dieux.

[1] Et peut-être aussi avec une poix spéciale qui donne à cet objet plus de consistance.

Le sacrifice avec la « mhamba » s'accomplit — dans le clan du Tembé du moins, — au commencement de la saison du bokagne, avant d'offrir les prémices aux mânes. Sans doute on recourt aussi à cette solennelle pratique dans les temps de danger national.

569. Cette amulette, d'une valeur incommensurable, est donc le trésor suprême de la nation, son arche de l'alliance, dirai-je — *Si parva licet componere magnis*, s'il est permis de comparer les petites choses aux grandes. — Aussi est-ce l'objet qu'on laisse tomber le tout dernier entre les mains de l'ennemi. Si l'armée a été vaincue et qu'elle doive fuir, poursuivie par les guerriers hostiles, le dépositaire de la « mhamba » part le premier. Entre lui et l'ennemi, toute l'armée se groupe; on ne l'atteindra, on ne le tuera et on ne lui ravira ce drapeau sacré qu'après avoir taillé en pièces tous les bataillons de la tribu. Ce malheur s'est produit, paraît-il, durant les âges passés, pour le clan du Tembé. Les gens de Mapoute réussirent à prendre la « mhamba » au cours des guerres qui divisèrent souvent les deux contrées. Alors, dit-on, durant toute une année, le ciel fut de feu. Une sécheresse terrible se produisit; les dieux de Mapoute étaient irrités (car, on le sait, les ancêtres du Tembé sont aussi ceux de Mapoute). Ne sachant que faire de cet objet de malheur, les vainqueurs fendirent une chèvre par derrière, introduisirent dans son corps la fameuse « mhamba » et la jetèrent dans le fleuve qui sépare les deux pays. C'est le grand-père de Hlékisa, mon informateur, qui fut chargé de l'y conduire. Il était originaire du Tembé, mais s'était établi à Mapoute. La bête alla aborder sur l'autre rive, et les gens du Tembé recouvrèrent leur « mhamba ».

Celle du clan de Zihlala est entre les mains d'un nommé Pétchéla. Il paraît que, dans la fuite de Nouamantibyane à Bilène, c'est lui qui la transporta d'étape en étape, et qu'il ne voulait la confier à personne sauf à ses propres enfants. On suppose qu'il l'a ramenée avec lui dans son pays au retour des fugitifs. Mais fait-on encore usage de la « mhamba » puisque Nouamantibyane, le jeune chef, a été déporté bien loin, aux îles du Cap-Vert ?

570. La « mhamba » n'est donc nullement une idole. Mais elle est plus qu'une amulette. Ce n'est pas arbitrairement qu'elle a été choisie pour jouer un rôle sacré au sein de la tribu. Conserver quelque chose du corps des grands défunts

sont devenus les dieux du pays, afin d'exercer quelque influence sur leur volonté, quelque pouvoir sur eux, n'est-ce pas une idée profonde et logique ?

571. D'autre part, cet objet magique révèle bien clairement le caractère particulariste de la religion des Ba-Ronga. Chaque petit clan prie ses propres dieux dont il possède les ongles et les poils authentiques! L'idée d'un Dieu unique, souverain de tous les hommes et de toutes les nations, est aussi éloignée que possible de cette conception. Aussi les divers clans n'accomplissent-ils jamais d'actes religieux en commun. Nous l'avons vu à propos du mariage de Nouamantibyane de Zihlahla, avec Mémalengane de Matolo. La cérémonie de bénédiction de l'épouse eut lieu à part, un jour où l'époux et ses amis de noce brillaient par leur absence. On recommanda la jeune femme aux dieux de Matolo, les seuls qui aient quelque relation avec les gens de ce district.

Est-ce à dire que la notion du Dieu unique et transcendant soit totalement absente de l'esprit des Ba-Ronga. Non! Nous l'avons vu, leur religion se compose d'une double série d'intuitions. La première a donné naissance au culte des ancêtres; nous allons passer à la seconde. Mais auparavant, et en guise de transition, il nous faut citer certaines légendes relatives à l'origine et à la fin des choses et dont la portée dépasse déjà le niveau de la religion ancestrale.

V. *Légendes des origines et idée de la vie à venir. Myali ou Nouali.*

572. L'esprit ronga n'est guère tourmenté par le problème des origines. Comment le monde s'est-il formé ? Quand, comment, où les hommes ont-ils apparu sur la Terre ? Ces questions le laissent assez indifférent. Je demandais un jour à un indigène s'il savait d'où sont venus les Blancs. « Les Portugais, me dit-il, sortent de la mer. Les Bœrs viennent des montagnes. — Et nous, les missionnaires, qui ne sommes ni Portugais ni Bœrs ? — Vous, vous descendez du ciel. » Et il souriait avec un air bon enfant, tout heureux d'avoir trouvé une réponse aussi jolie!

Il existe cependant une légende que les Ba-Ronga ont en commun avec les Zoulou et d'autres peuplades bantou et qui

cherche à expliquer l'origine des hommes et celle de la mort. La voici dans sa brièveté caractéristique. Au commencement, les hommes sortirent d'un marais de roseaux (d'aucuns disent : d'un roseau). Le chef de ce marais envoya le Caméléon dans leur grand village pour leur dire : « Les hommes mourront, mais ils revivront. » Le Caméléon partit, marchant lentement, à sa façon. Alors le Grand Lézard à tête bleue, dit Galagala, fut envoyé pour dire aux hommes : « Vous mourrez et vous tomberez en pourriture. » Le Grand Lézard dépassa le Caméléon et arriva le premier dire aux gens : « Vous mourrez et vous tomberez en pourriture. » Lorsque le Caméléon arriva à son tour, on lui dit : « Nous avons déjà reçu un autre message, il nous est impossible d'accepter le tien. » Voilà pourquoi les hommes meurent et ne ressuscitent plus.

Quant à savoir quel était ce « chef du marais de roseaux » d'où est sorti le premier homme, on ne s'en inquiète pas. L'origine de la mort préoccupe plus l'esprit bantou que celle de la vie, parce que la vie c'est la norme et la mort l'accident. Or il n'est pas sans intérêt de constater que, pour les Ronga, la disparition, la dissolution de l'être humain est une anomalie résultant d'une faute. Cette notion se rapproche étonnamment de celle de la Genèse biblique. Seulement, tandis que dans la conception juive et chrétienne, cette faute est le péché et la désobéissance de l'homme justement punie de mort, pour le Noir irréfléchi, c'est la lenteur du Caméléon ! L'idée morale est totalement absente de cette légende. Et l'on voit les petits bergers s'amuser à tourmenter les caméléons, quand ils en rencontrent sur les arbres. Ils les excitent, leur font ouvrir une bouche démesurée et terrible... Sur quoi ils leur lancent une pincée de tabac sur la langue. Les pauvres bêtes se tordent de douleur, passent de l'orange au vert et du vert au noir et agonisent à la grande joie des galopins légèrement vêtus qui savourent la douceur de la vengeance !

573. Si le nom du Créateur leur importe peu, par contre ils ont conservé ceux du premier homme et de la première femme. Les Ba-Ronga les appellent : *Likalahoumba et Nsilambowa*, vocables qui pourraient signifier, le premier : celui qui apporta un charbon dans une coquille, c'est-à-dire l'homme qui procura le feu (comparez avec la légende des Hlengoué, § 379) et le second : celle qui écrase les feuilles de légume pour les cuire, en un mot

ceux qui les premiers ont su faire la cuisine.[1] Dans les clans thonga du Nord, ils sont appelés *Gouambé* et *Dzabana*. C'est eux que l'on invoque, à la fin des contes, lorsqu'on veut rentrer dans la vie réelle. « Courez! courez! retournez chez Gouambé et Dzabana!.. » dit le conteur à ses histoires fantastiques. Il faut croire que ces deux personnages sont considérés comme les maîtres du pays de la fiction. Je crois même que beaucoup de gens les envisagent comme très fictifs, eux aussi! On découvrirait certainement quelques traits de plus dans cette légende des origines, laquelle paraît cependant moins développée chez les Ronga que dans les tribus du Zambèze ou même chez nos voisins Ba-Tchopi.

574. Quant à *la vie à venir*, il est certain que la tribu, dans son ensemble, y croit. Toute la religion des ancêtres est basée sur l'idée de la persistance de la vie après la mort. Les cérémonies mortuaires que nous avons décrites dans la première partie attestent avec une éloquence pénétrante cette croyance antique. Elle doit avoir existé autrefois plus clairement qu'aujourd'hui. Une femme fort intelligente, devenue chrétienne, Loïs, du clan des Ma-Khoça, me disait qu'on la lui avait enseignée dans son enfance. « Les vieux nous déclaraient que, à leur mort, les hommes vont sous la terre, dans un grand village où il y a beaucoup de bœufs qui sont tout blancs. » Je crois que c'est là l'idée ancienne, primitive. Mais si on les pousse au pied du mur, les Ba-Ronga, ou du moins certains d'entre eux, émettent des doutes à cet égard. Le rationalisme, le scepticisme se rencontrent aussi parmi les Noirs. « Homo yi fa yi bola! Mbouti yi fa yi bola, Mhounou a fa, a bola : le bœuf meurt, il tombe en pourriture! La chèvre meurt, elle tombe en pourriture! L'homme meurt, il tombe en pourriture », me disait, avec un sourire placide, un philosophe ronga du district de Mabota auquel je parlais de résurrection. Sur ce point, comme sur bien d'autres, l'esprit peu logique du Noir laisse subsister en lui-même des contradictions et, ici encore, je serais disposé à croire qu'il y a dégénérescence, diminution de la foi antique.

[1] Si la tradition ronga a voulu vraiment désigner les deux premiers êtres humains comme étant ceux qui inaugurèrent l'art culinaire, il faut avouer que l'idée ne manque pas d'une certaine profondeur philosophique ! C'est peut-être dans le fait de cuire les aliments que les Noirs trouvent le caractère distinctif des hommes en présence des gorilles et autres singes supérieurs.

575. Ces graves questions d'origine et de vie à venir ont été posées un jour à *Nouali* qui les a résolues. Mais qui est Nouali ? C'est un personnage mythique autour duquel s'est formée une légende des plus curieuses. Elle n'est pas née sur sol ronga ni même thonga. Nouali est un héro des Ba-Kalanga ou des Ma-Tébélé qui l'appellent Myali. Mais le bruit de ses exploits s'est répandu jusqu'au Gazaland et à Khocène et voici ce qu'on raconte à son sujet à Bilène et dans les environs d'Antioka.[1]

576. « Nouali ou Maenda-nga-pasi, en langage kalanga, est un personnage que l'on craint beaucoup dans tout le pays des Ba-Nyaï. On croit que c'est un homme, mais on ne l'a jamais vu. On ne connaît pas non plus son origine et ses parents. D'autre part, pour les Ba-Nyaï, c'est un dieu, leur dieu. Son nom Maenda-nga-pasi signifie : celui qui marche sous le sol. Car, depuis qu'on l'entend parler, c'est toujours de sous terre que vient sa voix. Les gens de ce pays-là croient fermement en sa puissance. Ils déclarent qu'il peut créer tout ce qu'on veut. Si tu lui demandes du tabac et que tu t'agenouilles, voilà qu'auprès de toi apparaîtra une tabatière sortant du sol. De même, lorsque les gens sont aux champs et qu'ils ont vidé leurs cruches, voilà que soudain elles se remplissent de nouveau de bière. Partout où il se trouve, on l'entend par un bruit semblable à celui d'un homme qui murmure (?). Il se peut aussi qu'il se manifeste sur une montagne ou dans des trous ou sous la terre... Une autre chose étonnante, c'est qu'il a des épouses qui, d'ailleurs, sont visibles. Voici comment se fait le mariage : une femme ou une jeune fille entend un beau jour une voix qui sort de terre et lui dit : « Je te voudrais pour épouse. » Elle se dit alors : « C'est Nouali », et elle va l'annoncer à ses parents. Ceux-ci n'y mettent pas d'opposition et disent : « Notre fille a de la chance ». Ces femmes deviennent enceintes sans cause, soudain, uniquement par son ordre, sans qu'elles l'aient vu. Quand leur enfant est né, elles entendent un jour une voix qui dit : « C'est mon enfant ». Et il se peut que cette voix appelle l'enfant et lui dise : « Viens et allons, mon fils ! » Le petit se lève alors sans

[1] Je tiens ces détails de deux sources très autorisées : le *vieil Hendrick* un octogénaire de Khocène, fort intelligent, et *Tandane*, jeune homme originaire du Nord de Bilène et qui a beaucoup entendu parler de « Myali ». Le commencement de cette histoire de Nouali a été écrit sous la dictée d'Hendrick, la fin sous celle de Tandane. Je traduis littéralement.

faire d'opposition. Son père Nouali marche sous le sol, lui marche sur la terre et ils avancent d'un commun accord. L'enfant s'arrête là où s'arrête son père. Il peut demander ce qu'il veut et soudain l'objet de son désir sort du sol. »

577. A ces renseignements, Tandane ajoute ce qui suit :

« Myali est un dieu, car voici ce qu'il affirme lui-même : « C'est moi qui vous ai créés, vous, les gens qui êtes sur la terre. » Il est venu de chez Mosilikatsi, [1] le grand chef. Myali lui a fait dire : « Respecte-moi et ne dis pas de mal de moi. » Mosilikatsi voulut lutter avec lui et lui tirer dessus parce qu'on ne réussissait pas à le voir ; mais la balle transperça un bœuf ou un arbre. Voyant qu'il n'y pouvait rien, le chef des Ma-Tébélé lui fit accueil. Voici ce qu'on raconte de lui : quand deux individus s'accusent mutuellement de sorcellerie, ils disent : « Allons chez Myali. » Celui qui a jeté des sorts sera lié en chemin et empêché d'arriver au bout. Il demeure dans une grande grotte. Quand on y entre cela ressemble à un trou dans la terre, mais dessus il y a une grande pierre qui est suspendue en l'air et qui n'est supportée par rien. Quand on avance dans cette grotte, on arrive à un endroit où il y a une ouverture du côté du ciel et on voit la lumière du jour. C'est là qu'est sa place publique (houbo). Elle est extrêmement bien balayée. Il discute et tranche les affaires que les gens trouvent trop difficiles. Sa voix se fait entendre au milieu des rochers, là-haut. Il dit : « Ne me regardez pas, car ni vos pères ni vos grands-pères ne m'ont contemplé. Croyez-vous donc que l'on puisse me voir ? » Les gens gardent leurs yeux fixés sur le sol et écoutent ce qu'il leur ordonne. Ils le saluent en lui disant : « O grand Myali ! Tchobélé ! [2] » L'année de la comète, il leur dit : « Pourquoi interrogez-vous les vieillards quand vous voyez le météore à l'Orient ? Pourraient-ils donc vous renseigner, alors qu'ils ne me connaissent pas ? La comète, c'est moi qui viens contempler tous mes pays. » [3]

Mozila, le chef du Gaza, entendit parler de Myali lorsqu'il re-

[1] Rappelons que Mosilikatsi était un général du grand chef zoulou Tchaka et qu'il fonda au Nord du Limpopo le royaume des Ma-Tébélé comme Manoukoci celui du Gaza. Il a eu pour fils Lobengoula qui fut défait et privé de son pays en 1893 par la Compagnie à Charte.

[2] Mot bvécha ? qui signifie chef, au dire de Tandane.

[3] Les Zambéziens disent quelque chose d'analogue à propos de Leza, leur dieu. Il vient les visiter dans les étoiles filantes.

venait de chez son beau-fils Mosilikatsi. Ce dernier avait épousé les filles de Mozila et celles-ci se plaignaient de ce que, chez les Ma-Tébélé, elles devaient travailler aux champs, tandis que, chez Mozila, les reines se reposent tout le temps. Myali donna à Mosilikatsi une sagesse surnaturelle : il se transforma en souris et vint au milieu d'elles. Tandis qu'elles étaient en train de dire du mal de lui, il redevint subitement un homme. Alors elles eurent grand'peur et firent savoir la chose à Mozila. Celui-ci envoya son conseiller Makouakoua et Ndadasi (que moi, Tandane, je connais bien : c'est notre parent) chez Mosilikatsi qui les conduisit chez Nouali en leur recommandant de ne se faire accompagner de personne qui jetât des sorts. Le dieu les salua, leur demanda comment Mozila se portait et leur dit : « Pourquoi donc tue-t-il les gens ? C'est une mauvaise habitude. Il faut qu'il l'abandonne. » Il cria à haute voix et appela un bélier, puis un bœuf qu'il leur offrit pour les bouchoyer et il leur dit : « Donnez-moi aussi de la viande. » On la posa sur des feuilles, elle disparut, elle entra en terre.... on ne la vit plus. Il leur demanda ensuite du tabac : on lui donna une tabatière ; elle disparut, puis il ajouta : « La voici votre tabatière », et elle reparut devant eux. Tout cela, Ndadasi me l'a raconté lui-même et il est revenu habillé des peaux de ces animaux que Myali leur donna ! Ce jour-là, Myali fit alliance avec Mozila et le pria de lui préparer du tabac. Il dit aux envoyés : « Si vous trouvez de la viande en route, vous n'avez qu'à la manger. » En effet, ils rencontrèrent des bêtes sauvages mortes : c'est lui qui les leur avait préparées. La rivière Sabi se trouva être pleine d'eau et infranchissable. Ils lui demandèrent : « Procure-nous un passage, car nous retournons chez ton petit-fils Mozila. » Le lendemain, l'eau avait baissé. Cette année-là fut appelée l'année de Myali.

Il les accompagna chez Mozila et demanda à celui-ci une de ses filles pour femme. Mozila refusa et dit : « Parais, que je te voie ; alors je te donnerai ma fille. » — « Si je parais, répondit-il, tu mourras. » — « Alors fais paraître mon père Manoukoci et nos ancêtres. » — « Non, car si je les appelle, vous mourrez et c'est eux qui revivront. » Mozila l'interrogea alors et lui dit : « Pourquoi donc devons-nous mourir, nous les hommes, tandis que toi, tu es toujours là, toi, notre créateur ? » Il répondit : « Si vous ne mourriez pas, vous, les hommes, l'herbe non plus ne mourrait pas ; quand vous l'arrachez pour faire vos champs, elle rever-

dirait tout de suite et alors que feriez-vous ? Les arbres non plus ne mourraient pas quand vous les coupez; ils renaîtraient et avec quoi allumeriez-vous votre feu ? Les bœufs que vous tuez ressusciteraient tout de suite et alors quelle viande mangeriez-vous ? Puisque tout cela meurt, vous aussi vous mourez. C'est donc parce que vous mourez que vous pouvez vous procurer des légumes, du feu et de la viande! Ne soyez pas fâchés de ce que vous mourez, car tous les morts sont avec moi là en bas; ils vivent; ils mangent et boivent. Ils ne manquent de rien; ils sont avec moi. » Mozila insista et lui dit: « Sors, que je te voie ». Il refusa. Alors le chef lui donna une de ses esclaves comme femme et non une de ses filles. Myali s'irrita et déclara que l'alliance était rompue.

Un jour Mozila vit un grand serpent qui remplissait toute la hutte royale. On n'en apercevait pas l'extrémité. Ce serpent lui dit: « Eh bien, me voici puisque tu me voulais! Regarde-moi! » Mozila se mit à trembler de peur... Le serpent disparut: Myali s'en allait pour de bon. Or c'est cette année-là que Mozila mourut. Goungounyane (son successeur) se hâta de lui envoyer sa femme Nyonimblopé. On dit que Myali la refusa et dès lors on n'entendit plus parler de lui. »

Telle est la légende de Myali. Bien qu'elle ne soit pas propre aux Ba-Ronga, j'ai tenu à la reproduire en entier, car je ne doute pas que ce Myali ne soit identique au fameux prophète (Mlimo) qui a joué un rôle considérable dans la révolte du Machonaland en 1895. Du fond de sa grotte, il adressait aux indigènes des paroles enflammées, leur promettant la victoire sur les Anglais. Lors de la dernière rébellion du Gaza (1897) on parla de nouveau de lui.

578. Toutes ces histoires merveilleuses se réduisent sans doute à fort peu de chose. Un individu particulièrement habile, un thaumaturge, aura fait croire à l'existence d'un être invisible en parlant du fond d'une grotte. L'imagination populaire aura exalté ses exploits et le sentiment religieux, réveillé sans doute par des guerres, des malheurs inaccoutumés, aura recouvert le tout d'un vernis de mystère et d'effroi. Ce que nous cherchons dans ces récits, ce n'est pas une réalité objective, mais bien l'expression de ce sentiment religieux intense. Il attribue à Myali la création des hommes (non pas du monde, semble-t-il), et il leur donne une explication fort logique, une raison très

bien trouvée de la nécessité de la mort. — L'individu qui joua ce rôle le fit-il pour mystifier le peuple ? Cela n'est pas prouvé. Il est possible qu'il se soit pris de très bonne foi pour l'envoyé et l'interprète d'un dieu supérieur aux mânes des ancêtres. Cette apparition rappelle, par certains traits, celle du prophétisme.

Quoi qu'il en soit, cette légende nous apprend déjà que le sentiment religieux des Sud-Africains ne se contente pas toujours du culte des ancêtres. Nous allons le constater bien mieux encore en étudiant les idées des Ba-Ronga sur le Ciel.

CHAPITRE II

La Notion du Ciel.

Arrière-fond de la religion grecque et de la religion ronga. Difficulté de l'étude de ce sujet. § 579.

Définition du Ciel. Tilo = zoulou. Ce qu'en disent Camilla et Mandlati. C'est le lieu du repos. Antique refrain. C'est une puissance plus ou moins impersonnelle. Il préside aux convulsions des enfants, au bonheur et au malheur des hommes, aux phénomènes atmosphériques. Chant de deuil. Rôle du Ciel dans les contes. §§ 580-586.

Coutumes en rapport avec l'idée du Ciel. — Le Ciel et les jumeaux. Malédiction reposant sur les naissances multiples. La mère-Ciel et les enfants du Ciel. Rite de purification. Une naissance de jumeaux à Khocène. Chez les Herero. Le Ciel et la pluie. Mégères vêtues d'herbe. Curage des puits. Aspersion de la mère-Ciel et des tombeaux des ancêtres et des jumeaux. Le Ciel et le « Nounou ». Les pseudo-hannetons de Delagoa. Rôle de la fille jumelle. Chants impurs. Penthée et les bacchantes ! Le Ciel, les orages et les voleurs. L'Eclair-Epervier-Ciel. Comment Nouagoualène se procure la médecine pour découvrir les voleurs. Sa prière adressée au Ciel. Jugement de Dieu ! Le Ciel et les Baloungouana. Les deux petits hommes tombés du Ciel à l'occasion des sauterelles. Les habitants du Ciel. §§ 587-600.

Origines de la notion du Ciel. Aspiration à une religion naturaliste ou reste de monothéisme ? Tendance peu mythologique de l'esprit ronga. Relations entre les Baloungouana et le nom de Dieu, Moloungo. Rapports entre les deux séries d'intuitions religieuses des Ba-Ronga. §§ 601-607.

579. En étudiant les tragédies classiques des Grecs, celles d'Eschyle et de Sophocle en particulier, on constate que les dieux de l'Olympe, personnalisation plus ou moins reconnaissable

des forces de la nature ou héros glorifiés par l'apothéose, n'étaient point les seuls objets de la croyance et de l'adoration de ce peuple si intelligent. Plus haut que l'Olympe et plus profond dans le ciel, planait une divinité mystérieuse, plus sage et plus digne que le capricieux Zeus ou la voluptueuse Artémis : tantôt c'est la *Némésis*, la nécessité inexorable, le *fatum*, tantôt un dieu plus humain et d'un caractère plus moral. Mais ce personnage suprême est vaguement conçu. Les contours de cet être mystérieux sont comme voilés.

Dans la religion des Ba-Ronga, on rencontre un phénomène analogue. Par-dessus les dieux que connait et que nomme le vulgaire, il existe une puissance mal définie dans l'esprit du grand nombre, et que l'on nomme le *Ciel* (tilo). En effet, le mot *tilo* qui désigne, dans le langage ordinaire, l'espace azuré, renferme une notion beaucoup plus vaste. Si les sages et les philosophes grecs ne sont pas parvenus à concevoir clairement la divinité supérieure qu'ils pressentaient, il ne faut pas nous étonner si les Ba-Ronga ne précisent guère ce qu'ils entendent par le Ciel. Cette doctrine est même si embryonnaire qu'elle échappe très facilement à l'observation. C'est une veine, un filon qu'il faut avoir découvert par un heureux hasard peut-être, et qu'on doit exploiter avec prudence. Je ne veux pas chercher à mettre trop de clarté dans ce domaine où ne règne qu'une lumière diffuse d'aube ou de crépuscule. Mais le lecteur qui voudra bien prendre une connaissance attentive des faits, des coutumes, des déclarations exposés ci-dessous, se convaincra qu'il existe bien, dans la religion des Ba-Ronga, deux séries d'intuitions parallèles et fort différentes. Nous avons étudié celles qui se révèlent les premières à l'observateur. Décrivons maintenant les secondes : elles ne le cèdent nullement aux autres en intérêt et en pittoresque et les surpassent assurément en profondeur.

I. *Définition du Ciel.*

580. *Tilo*, c'est un grand mot... c'est la même racine que *Zoulou*, le nom vénéré par lequel une grande tribu se désigne.

« Avant que vous fussiez venus nous enseigner qu'il y a un Etre tout bon, un Père dans le ciel, nous savions déjà que le Ciel existe, mais nous ignorions qu'il y eût quelqu'un au ciel. » Voilà ce que me déclarait l'une des femmes les plus intelligen-

tes de notre congrégation de Lourenço Marques, Camilla Chiguyane, celle qui était le mieux au fait des coutumes antiques des Ba-Ronga ; Timothée Mandlati me disait, de son côté : « Nos pères croyaient tous que la vie existe dans le Ciel » (boutomi byi koné atilwen).

581. Ce qui est certain c'est que, aux yeux des Ba-Ronga comme de plusieurs autres tribus, c'était un *lieu :* un lieu particulièrement désirable, où l'on trouvait ce qui se rencontre rarement sur la terre : le repos. De là un très vieux chant que l'on retrouve sous une forme quelque peu différente chez les Zoulou [1] et même les Ba-Souto et qui dit :

(Solo) Boukali bya ngoti !
(Tutti) Nha ndi yahliya ngoti, ndi ya tilweni !
Ndi ya kuma ku wisa !

Comme la ficelle est rare !
Oh ! combien j'aimerais tresser une corde et m'en aller au ciel,
J'irais y trouver le repos !

Vieux refrain qui a traversé les âges et qui n'a nullement été inspiré par la religion des chrétiens, mais qui est du pur, de l'authentique bantou ! C'est pour cela que, lorsque les guerriers se menacent, d'une armée à l'autre, ils lancent ce défi à leurs adversaires : « Préparez votre ficelle et montez au Ciel : ici-bas point de quartier pour vous. Vous n'y trouverez plus que le malheur. » (Voir § 340.)

582. Mais *tilo* est plus qu'un lieu. C'est certainement une *puissance* qui agit et se manifeste de diverses façons. On l'appelle quelquefois *hosi*, un seigneur. Mais cette force est envisagée par la plupart comme essentiellement *impersonnelle*. Il semble que, aux yeux des Ba-Ronga, le Ciel préside aux grands phénomènes cosmiques que l'homme subit bon gré mal gré et particulièrement à ceux qui se produisent d'une manière inattendue, frappante, par où j'entends avant tout : la pluie, les orages, et, dans la vie des hommes, la mort, les convulsions, la naissance des jumeaux. De cette persuasion sont nées certaines coutumes des plus caractéristiques que nous exposerons tantôt.

583. C'est le Ciel qui envoie aux enfants ces terribles et *mys-*

[1] « Ubani onga pot'igode lokukupuka a ya ezulweni. » Qui pourrait fabriquer une corde pour aller au ciel ? Telle est la version zoulou donnée par Callaway.

térieuses convulsions qui les emportent sans qu'ils aient été malades, pour ainsi dire... « Il est malade du Ciel ! A ni tilo », me disait à voix basse un vieux médecin indigène qui me parlait d'un cas de ce genre.

584. Mais il y a plus : *c'est le ciel qui fait mourir et qui fait vivre.* De là l'expression très fréquente : « Tilo dji mou randjilé, le Ciel l'a aimé », quand un individu a échappé à un danger de mort ou qu'il est particulièrement prospère, ou : « Tilo dji mou yalilé... le Ciel l'a haï », quand il est tombé dans le malheur ou qu'il est mort.

Cette même conviction s'exprime à mots couverts dans le chant de deuil suivant :

Wa hi kanganyisa, Tchabane !
Hé yingeli Tilo !... Dji ko dja bouya nininini...
Hé kouma babanuna babiri... Ba famba ba hlahluba Tilo.
Wa nga yingela psa bambé. U ta yingela ni psa kou !

Tu nous trompes, Tchabane !
Nous avons entendu le Ciel qui tonne... La pluie tombe bientôt à larges gouttes.
Nous avons vu deux hommes qui allaient jeter les osselets à propos du Ciel...
Tu peux bien avoir entendu parler des malheurs d'autres gens. .
Tu entendras aussi parler des tiens propres !

Paroles énigmatiques, auxquelles j'ai trouvé la signification suivante avec le secours des indigènes :

Tu nous trompes, Tchabane, toi qui veux nous rassurer. Nous avons entendu le Ciel. Un orage a éclaté, une averse soudaine, un éclair. Le Ciel a frappé ! Il a tué quelqu'un. — Deux hommes passaient effrayés, ils vont consulter le sort et croient trouver dans les osselets le moyen de prévenir ces coups du Ciel.... — Inutile ! Si tu as vu le malheur de ceux qui sont dans le deuil, ne te flatte pas d'y échapper, toi. Bientôt ce sera ton tour.

585. Le conte de la *Route du Ciel* (Voir *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, page 237) est aussi bien significatif à cet égard. Il nous narre l'histoire d'une jeune fille qui, ayant cassé sa cruche et ayant peur d'être grondée par sa mère, *grimpe sur sa ficelle* [1] et

[1] La mention de cette ficelle est peut-être en rapport avec une tradition fréquente parmi d'autres tribus africaines. D'après les Ba-Rotsi, Leza, Dieu, qui demeu-

part pour le Ciel... (Toujours l'idée qu'on y est à l'abri des maux.) Elle y trouve un village; elle y obtient un enfant, parce qu'elle était douce et obéissante. Sa sœur veut essayer d'en faire autant. Mais elle était dure et méchante. Le Ciel fait explosion (baleka), la tue (par le moyen d'un éclair) et transporte ses os jusque chez ses parents. Dans le conte des *Aventures de Djiwaô* (op cit., page 276), le Ciel intervient pour donner une sagesse particulière à un jeune indigène, lequel, grâce à ce secours, finit par l'emporter sur le Gouverneur de la ville lui-même. Il se pourrait que la notion du Dieu européen ait joué quelque rôle dans la composition de ce conte où l'on retrouve des traces certaines d'influences étrangères. Mais tel n'est assurément pas le cas dans celui de Nouahoungoukouri que nous publions ici même et où le Ciel est censé connaitre le forfait encore caché commis par un meurtrier.

586. Mais cette croyance dans le Ciel n'a pas seulement inspiré ces dictons, ces chants, ces contes. Elle a donné naissance à de curieuses coutumes dont la description permettra de mieux comprendre encore la notion des Ba-Ronga.

II. *Coutumes en rapport avec l'idée du Ciel.*

1. Le Ciél et les jumeaux.

587. Cette puissance, qui produit l'éclair et la mort, préside aussi d'une manière toute spéciale à la *naissance des jumeaux*, à tel point que la femme qui les a mis au monde est appelée du nom de *Tilo,* Ciel, et ses enfants eux-mêmes: Bana ba Tilo,[1] enfants du Ciel. Or la venue au monde de deux ou trois bébés à la fois est envisagée par les Ba-Ronga comme un grand malheur, une souillure à propos de laquelle ils accomplissent des rites très particuliers. En voici le détail dans le clan de Zihlahla, d'après Tobane: dès après la naissance, on fait venir le médecin spécial qui possède les drogues capables d'enlever cette malédiction. La mère sort du village et on lui construit une petite

rait sur la terre, monta un jour au ciel au moyen d'un fil d'araignée. Quelques humains essayèrent d'y grimper aussi, mais ils tombèrent sur le sol et n'y purent atteindre.

[1] Il y avait, dans nos écoles de Lourenço Marques, une charmante jeune fille qui s'appelait Nwanawatilo, fille du Ciel, parce qu'elle avait un frère jumeau.

hutte misérable aux environs où elle va demeurer avec ses jumeaux. En même temps, toutes les femmes du pays se rassemblent; elles partent dans toutes les directions, au Nord, au Sud, à l'Est, à l'Ouest pour puiser de l'eau dans de vieilles calebasses à tous les lacs, dans tous les puits de la contrée avoisinante. Elles s'en vont en sautillant sur la pointe des pieds et en chantonnant un chant spécial appelé le *mbélélo*:

Mbelelo! mbelelo! mpfoula a yi né!
Mbelelo! Mbelelo! Que la pluie tombe!

Elles reviennent. La femme est assise avec ses deux enfants sur ses bras. Alors, on lui verse l'eau dessus en chantant toujours ce refrain monotone. Cette cérémonie a pour but de commencer à enlever le « malheur de cette naissance qui est une mort » (khombo dja lihahla li nga lifou). Pour achever la purification, le sorcier donne au père et à la mère d'une certaine médecine conservée dans la famille des Matimela (dont le représentant actuel est Nouachihouhouri). Elle en mettra aussi dans la petite calebasse des *mélombyana*, de la tisane des nouveau-nés. Dans son état de souillure, elle n'osera plus donner à manger de sa main à ses autres enfants. Ceux-ci devront puiser directement dans la marmite. Puis on réunit tout ce qui se trouvait dans la hutte de l'accouchée, ses ustensiles, ses habits, ses nattes. Le médecin en prend la moitié pour lui,— car, comme il possède la fameuse drogue, il n'a rien à craindre de la souillure — et le reste est brûlé, détruit avec la maison elle-même. La femme demeurera dans son abri, en dehors du village. Quand les petits commenceront à se traîner sur le sol et se dirigeront vers les habitations des autres gens, on les chassera, on leur jettera de la cendre en disant: « Ce sont des enfants du Ciel Partez! Vous nous ennuyez! » Si quelque autre enfant a un caractère particulièrement mauvais, on lui dit aussi volontiers: « Tu es méchant! tu ressembles à un jumeau ».

Plus tard, si la mère veut se procurer une jeune fille, une nièce ou une autre parente pour lui aider à porter l'un des deux petits, elle devra *acheter* (chaba) cette petite domestique, fût-elle même sa propre fille. C'est la loi.[1]

[1] Pour jeter plus de lumière encore sur ce curieux sujet, nous citons ici un fragment

588. Les jumeaux doivent être sevrés beaucoup plus vite que les autres enfants (App. XIII), au bout d'une année déjà... et la mère doit s'en aller toute seule pour un autre pays où elle est inconnue (un peu comme les veuves dont il a été question § 120).

des lettres de Mme Eberhardt, femme du missionnaire d'Antioka, qui a vu de ses yeux la cérémonie que Tobane m'a décrite et qui la raconte très pittoresquement : « Vendredi soir, 15 octobre 1897, comme j'allais faire visite à une de nos chrétiennes habitant près de la station, j'aperçus à deux minutes de là un attroupement de femmes sous un grand arbre. Je m'approchai et appris qu'une païenne, une de nos voisines du plus proche village, venait de mettre au monde des jumeaux. La mère était assise là, devant moi, comme si de rien n'était et les deux bébés, enveloppés d'un vieux bout d'étoffe, gisaient à terre, à côté d'elle. Toutes les femmes faisaient de piteuses mines. « Mais qu'avez-vous, leur dis-je ? » — « Ah ! ne sais-tu pas que c'est un grand malheur quand une femme met au monde deux enfants? C'est défendu chez nous ! » — « Oh ! vois-tu, ajouta l'une d'entre elles, le grand-père voulait immédiatement en tuer un, mais nous l'avons empêché ». — « Malheureux ! dis-je, s'il le fait, il sera pris par les eigneurs du pays (les Portugais) ; qu'il n'essaie pas ! Et toi, dis-je à la femme, pourquoi ne restes-tu pas dans la hutte ? » — « C'est notre coutume, me répondit-elle, on n'accouche jamais dans une demeure, on va dans les champs et comme j'ai enfanté des jumeaux, je dois y rester jour et nuit jusqu'à ce que notre médecin m'ait fait des ablutions pour me purifier. Il n'arrivera que dans deux ou trois jours. » Le ciel était noir, le vent soufflait très fort, les éclairs sillonnaient la nue, le tonnerre grondait, la pluie commençait à tomber. « Mais, dis-je, n'entreras-tu pas, s'il pleut ? » — « Non, je n'ose pas, la hutte m'est interdite ; je dois coucher ici malgré la pluie, mais je la redoute. Que faire ? » — « Sais-tu, dis-je, je ne puis pas te sentir ici avec tes deux bébés ; viens, je te donnerai une chambre chez nous. Le grand-père en fut tout radieux ; le père n'était pas là en ce moment, il travaillait aux mines d'or. « Oui ! va, lui dit-il. » La pauvre femme se leva, marcha et arriva dans notre demeure par une pluie battante avec ses deux bébés. Elle n'avait pas un bout d'étoffe de plus sur le corps que les autres jours, un simple pagne autour de la ceinture et le reste du corps nu.

Le surlendemain, le dimanche, dans l'après-midi, le sorcier arriva ; elle disparut avec les jumeaux sous ce même grand arbre. Comme nous sortions autour de la maison, nous aperçûmes un nouvel attroupement et allâmes nous rendre compte de ce qui se passait. Le soi-disant docteur ouvrit son panier après avoir reçu toutefois un mètre d'étoffe. Ce sac contenait des herbes, des racines, différentes sortes de bois, des graines, des peaux de serpents, des coquillages. Les femmes apportèrent de grandes marmites d'eau, le sorcier en prit une, y jeta des racines, des bois, des herbes pilées, puis la bouse qu'il sortait lui-même des intestins d'un petit agneau qu'on venait de tuer pour cette grande cérémonie, et il s'en alla verser sous forme de douche toute cette saleté sur le corps de la pauvre créature qui tenait ses bébés sur ses genoux. A cette vue, je ne pus retenir un cri d'horreur. La femme, en recevant de haut cette douche subite, se mit à pousser de grands cris ; puis le sorcier, après avoir vidé cette marmite en prit trois autres d'eau pure cette fois et versa le contenu sur la femme qui se frottait, s'essuyait, lavait les bébés qui, eux aussi, recevaient ce véritable déluge. Le sorcier avait fini sa besogne, il ne lui restait plus qu'à manger la viande de l'agneau, à faire un bon repas et à recevoir la pièce d'or (1 liv.

pour y « mener perdre la malédiction » (lahla lifou). Pour cela, elle s'accollera à un individu quelconque, vivra comme sa femme et s'enfuira dès qu'elle aura remarqué qu'elle doit donner le jour à un nouvel héritier. Si elle ne prévoit pas que ce cas se produira, elle revient quand même au domicile conjugal, mais elle ne pourra y reprendre sa place et ses fonctions d'épouse avant deux ans au moins. Passé ce temps, la malédiction des jumeaux sera considérée comme ayant disparu. Son mari lui reconstruira une nouvelle hutte, toute fraiche, la fournira d'ustensiles tout neufs et la vie reprendra son train accoutumé. Pendant cette année et après leur sevrage prématuré, les jumeaux sont nourris avec du lait de chèvre et on ne leur reproche plus... l'irrégularité de leur naissance.

589. Les coutumes relatives aux jumeaux varient d'un clan à l'autre. Si, dans certaines tribus, on les met à mort, dans d'autres leur venue est considérée comme un bonheur. C'est le cas au Tembé et à Matolo, dit-on, où les femmes désirent avoir cette chance-là et demandent aux mères qui ont eu des jumeaux la graisse dont elles s'oignent, pensant qu'elles obtiendront ainsi la même grâce. Là on ne brûle nullement la maison de l'accouchée et les jumeaux se vantent de l'être !

Chez les *Herero* c'est bien autre chose encore. Pour eux, une naissance multiple est l'événement le plus heureux qui puisse leur arriver ! Le Rév. E. Dannert a publié dans le *Folklore Journal* de Capetown (novembre 1880) le récit des coutumes pratiquées dans un cas pareil par les indigènes de cette tribu qui occupent la côte occidentale de l'Afrique méridionale à peu près sous la même latitude que les Ba-Ronga. Père et mère sont con-

st., je vous prie !) qu'il venait de gagner facilement. Quant à la pauvre créature, elle serrait, tordait le vêtement qu'elle avait autour des reins et restait ainsi exposée au vent sous l'arbre, sans changer de bout d'étoffe et sans essuyer son corps après avoir passé par ce déluge. Encore une fois, comprenez-vous de pareilles natures et notez bien que cela se passait le troisième jour après la naissance des bébés ! Il me semblait impossible que la femme vécût après cet acte de barbarie ; mais oui, elle est encore là ; elle est bien portante de même que les jumeaux. Le lendemain de cette naissance malheureuse, pas une femme du pays n'osait prendre une pioche en main et labourer son champ. Une femme me disait : « Si nous labourions, nous empêcherions la pluie de tomber. » Ce fut donc jour de repos pour tous. Pas un membre de la famille, sauf l'accouchée, n'osa manger quoi que ce soit avant qu'elle fût purifiée par le sorcier. Sa fillette de deux ans environ poussait les hauts cris le premier soir tant elle était affamée ; personne ne consentait à lui donner quoi que ce soit.

damnés à un mutisme complet, sous peine d'attirer la malédiction sur leurs interlocuteurs. Tous les membres de la tribu sont convoqués, leur bétail avec eux. La famille des jumeaux apparait devant l'immense assemblée et est reçue par des lamentations. Chaque individu doit se présenter devant les parents et leur apporter un cadeau de perles ou autres ornements, en échange desquels le père et la mère les purifient au moyen d'une certaine poudre. Puis le père a le droit de se promener de village en village et d'aller réclamer partout un bœuf, comme une sorte de rançon. Il est devenu un homme riche.

590. Ces coutumes qui paraissent absolument contradictoires s'expliquent fort bien, les unes aussi bien que les autres, si l'on envisage qu'elles dérivent de cette vague, mystérieuse idée du Ciel qui plane par-dessus la conception religieuse de ces tribus. Cette puissance céleste, lorsqu'elle se manifeste, plonge les indigènes dans la stupeur, car elle produit « une mort », elle entraine une malédiction. Chez les Ba-Ronga, c'est la mère et les enfants qui sont les objets de cette malédiction : de là les cérémonies de purification qui leur sont prescrites. Chez les Herero, c'est le peuple tout entier qui est frappé. La famille des jumeaux qui a été distinguée et honorée par cette visitation du Ciel prélève elle-même l'amende que chacun doit payer pour se réconcilier avec la puissance céleste.

Au reste la relation étrange, absolument inattendue, qui existe entre les jumeaux et la pluie va jeter un jour nouveau sur la notion du Ciel.

2. Le Ciel et la pluie.

591. La chute régulière des pluies est une condition *sine qua non* de vie et de bonheur au Sud de l'Afrique. La sécheresse équivaut à la famine et la famine à la mort, dans un pays où le commerce avec le monde extérieur n'existait presque pas, il y a quelques dizaines d'années, et où l'homme est absolument dépendant de la terre sur laquelle il habite. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que ce phénomène atmosphérique ait donné lieu à une foule de superstitions au sein des tribus Sud-Africaines. Les « faiseurs de pluie » y ont fait leur fortune, et que de mensonges ils ont débités à ces peuples altérés ! Je n'ai jamais entendu parler de faiseur de pluie attitré chez les Ba-Ronga. C'est « Modjadji » la reine mo-pédi demeurant dans les monta-

gnes du Transvaal, au Sud des Spelonken, qui passait pour la grande maîtresse de la pluie jusqu'au Gazaland. Mais les Ronga accomplissent néanmoins certaines cérémonies pour obtenir les averses désirées et, chose à remarquer, les deux séries d'intuitions religieuses dont nous avons parlé semblent se confondre, se mélanger dans ces rites, sans que les indigènes en aient conscience. Voici, en effet, le moyen auquel on a recours lorsque les orages habituels des mois de septembre et d'octobre se font attendre, quand la sécheresse menace et que la nature, brûlée par un soleil qui n'a pas cessé de briller six mois, soupire après les bienfaisantes ondées du printemps. Le chef fait venir les devins les plus renommés, entre autres celui qu'il consulte toujours à propos des affaires publiques. Ils jettent les osselets à la capitale et déchiffrent l'arrêt du sort. En même temps toutes les femmes se rassemblent. Les osselets peuvent indiquer divers remèdes. Généralement ils commandent que les femmes aillent *nettoyer les puits* (kouha tinhlobo). Ces puits sont de simples trous creusés dans le sable jusqu'à la nappe d'eau souterraine et dans lesquels croupit une eau brunâtre, peu saine et peu propre. L'opération ordonnée par les devins consistera à enlever toute la terre du fond du puits et à le purifier de toutes les immondices qui s'y sont entassées durant l'année. Cette cérémonie s'accompagne de coutumes fort sauvages. Les femmes se dépouillent de tous leurs habits et se revêtent de ceintures et de coiffures d'herbe. Parfois leurs ceintures consistent en jupes extrêmement courtes. Le végétal dont elles se servent pour s'affubler de cette manière est une plante rampante nommée psopsuatihouchlou. Elles partent pour curer leurs puits avec des cris particuliers et des chants d'une obscénité révoltante auxquels toutes doivent se joindre. Munies de petits puisoirs, elles se rendent chez une *de leurs compagnes qui a mis au monde des jumeaux* et elles l'arrosent d'eau (comme elles l'avaient fait déjà à la naissance de ses enfants); après quoi toutes ensemble partent, hurlant leurs chants impurs et se livrant à des danses lascives. Toute cette cérémonie a, paraît-il, un caractère très sensuel. Elle rappelle beaucoup celle des Bacchantes qui, parmi les Grecs d'autrefois, se livraient à leurs rites mystérieux, loin de tout regard masculin. On se rappelle l'histoire de Penthée, immortalisée par les vers d'Ovide. Ayant voulu voir de ses yeux la fête des Bacchantes, il fut mis en pièces par elles.

Il en est de même chez les Ba-Ronga. Aucun homme ne doit se trouver sur le chemin de cette horde de femmes habillées d'herbes. Si elles en rencontrent un, elles le frappent, le maltraitent, le poussent de côté.

592. Après avoir nettoyé les puits, elles doivent aller verser de l'eau sur les *tombeaux des ancêtres*, dans le bois sacré. Il semble donc qu'elles attendent la pluie des personnages enterrés sous ces ombrages et qui exercent, comme nous l'avons vu, une puissance divine sur la nature et sur les produits des champs en particulier. Tel est bien le cas. Rappelons-nous encore les sacrifices accomplis par les *hommes* de Matolo ou de Mpfoumo dans leurs forêts sacrées pour obtenir la pluie (§ 557). Mais il arrive fréquemment que le devin leur ordonne d'aller verser de l'eau *sur les tombeaux des jumeaux;* voilà, sans doute, pourquoi elles prennent avec elles la mère de ces enfants. Il est de règle que, lorsqu'un jumeau meurt, on l'enterre aux environs d'un lac, car, dit-on, *sa tombe doit toujours rester humide.* De ce principe dérive la coutume d'aller arroser leurs tumulus en temps de sécheresse. Il se peut même, si le soleil continue à brûler implacablement la nature, si la pluie ne consent pas à tomber, que l'on s'enquière si tel jumeau n'a pas été enseveli sur la colline dans un endroit sec. Auquel cas le devin dira : « Il n'est pas étonnant que le ciel soit de feu (tilo dji tsha) ! Déterrez-le et allez creuser sa tombe au bord du lac ». On se hâtera de lui obéir, car ce sera le moyen d'obtenir l'orage vainement imploré.
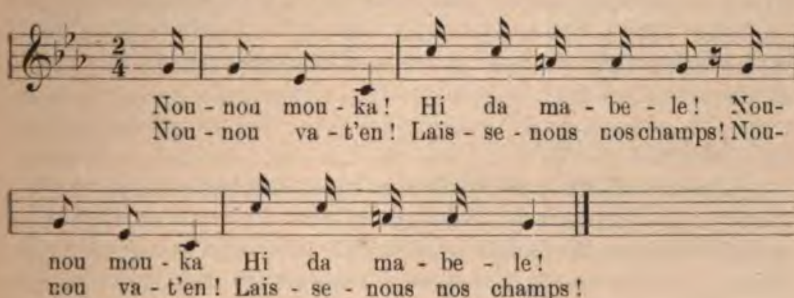
593. Quelle est l'idée qui inspire tous ces singuliers rites. Un indigène ne saura peut-être pas la formuler, cependant elle me paraît bien claire :

Pour que le Ciel donne de la pluie, il faut l'arroser ! La mère des jumeaux, les jumeaux eux-mêmes sont des êtres que le Ciel a distingués au point qu'ils s'appellent *Ciel*. Donc il faut leur verser de l'eau dessus ! Pourquoi faut-il humecter leurs tombes ? S'imagine-t-on que les « chikouembo » des jumeaux morts ont une puissance particulière sur les décisions du Ciel ? Mystère ! Mystère aussi que la raison de ce déshabillé des femmes, de ces chants impurs, de cette exclusion des hommes.

3. Le Ciel et le « Nounou ».

594. Voici encore une coutume très particulière et qui a beaucoup d'analogie avec celles que je viens d'exposer.

Il existe, sur le littoral de Delagoa, un petit coléoptère appartenant au genre Alcides, à la famille des Cucurlionides. Il a une bouche prolongée en trompe, une carapace très dure d'un demi-centimètre de longueur, brune, marquée sur chaque élytre d'une ou deux bandes longitudinales blanches. Les Noirs l'appellent le « Nounou ». C'est un fléau pour les champs de haricots et de maïs (un peu comme les hannetons chez nous). En décembre ou janvier, lorsque ces insectes commencent à pulluler, les principaux du pays font jeter les osselets aux devins et envoient les femmes ramasser le « Nounou » sur les tiges de haricots. Elles recueillent les coléoptères dans une coquille de « sala ». Alors on choisit (probablement par le sort) une *femme qui a mis au monde des jumeaux*. L'une de ses filles, une des jumelles, est chargée d'aller jeter toute la provision d'insectes dans le lac voisin. Elle est accompagnée d'une personne d'âge mûr et, sans rien dire, elle doit se diriger vers la mare en question. Derrière elle, marche toute la horde des femmes du pays, les bras, la ceinture, la tête recouverts d'herbes, tenant en main des branches de manioc aux grandes feuilles qu'elles agitent de ci, de là en chantant un refrain spécial que voici.



La jumelle jette sa petite calebasse dans l'eau sans se retourner (il lui est interdit de regarder en arrière)... Alors les cris sauvages reprennent de plus belle et les femmes du pays entonnent les chants impurs [1] (ta kou rouka) que jamais elles n'o-

[1] Il est impossible de les transcrire ici, car ils sont d'une obscénité révoltante. Disons que les hommes prennent leur revanche en exécutant des chants de ce genre dans deux circonstances : lorsqu'ils lancent une pirogue à l'eau et lorsqu'ils portent les toits des huttes.

seraient exécuter en temps ordinaire, mais qui sont réservés pour ces deux cérémonies : celle de la pluie et celle du Nounou. Ce jour-là, encore, malheur aux hommes qui se promènent par les chemins. Ils sont impitoyablement empoignés par ces mégères, jetés de côté ou même maltraités et aucun de leurs congénères ne prend leur parti. Ils n'avaient qu'à se garer, car ils savaient ce qui les attendaient s'ils rencontraient la horde sauvage ! Aussi la plupart restent-ils tranquilles dans leurs huttes !

595. Le « Nounou » n'est pas toujours jeté dans l'eau. Il arrive aussi que, pour s'en débarrasser ou plutôt pour conjurer le fléau, on parte en troupe, munis de bâtons, pour verser sur le territoire voisin les vilains insectes. Il faut croire que les hommes trempent dans ces machinations ténébreuses, car on raconte que cette façon de colloquer le « Nounou » aux voisins donne lieu à des batailles où les coups de gaule pleuvent dru. Les gens de Rikatla, citoyens du Nondouane, allaient faire cadeau de leurs pseudo-hannetons aux habitants du district de Makounyoulé, relevant du pays de Mabota. Mais la véritable manière de conjurer le « Nounou », c'est de le noyer dans le lac et cette coutume, comme les précédentes, est certainement en relation avec la notion du Ciel : l'apparition des insectes destructeurs étant rapportée à cette puissance mystérieuse qui préside aux phénomènes surprenants, inévitables de l'atmosphère, de la vie des champs ou de l'existence humaine.

4. Le Ciel, les orages et les voleurs.

596. Mais la plus caractéristique des manifestations du Ciel, c'est l'orage. D'après la déclaration des indigènes crédules, lorsque les femmes ont fini de nettoyer les puits et d'arroser les tombeaux des jumeaux, les nuages paraissent, un tourbillon s'élève et le Ciel se met à tonner (Tilo dji djouma). Dans le parler des natifs, c'est en effet le *Ciel* qui tonne ; c'est lui qui fait explosion dans l'éclair en présence duquel ils se sentent passablement effrayés. L'éclair lui-même, c'est-à-dire le trait de feu qui déchire la nue, se nomme *lihati*. Mais, chose curieuse, il s'appelle aussi *tilo*, ciel ; ou plutôt les Ba-Ronga (de même que les Zoulou), croient que l'éclair est produit par un oiseau, une sorte d'épervier qui traverse très rapidement l'atmosphère et tombe sur la terre. Cet oiseau se nomme *chimoungou* (proprement : oiseau de proie, épervier, faucon). Mais c'est aussi *tilo*.

597. Or cet animal qui n'existe que dans l'imagination terrifiée des Sud-Africains, certains individus prétendent l'avoir vu et même le posséder. Il y a plus : ils s'en servent pour un usage qu'aucun de mes lecteurs ne devinerait sans doute : pour *découvrir les voleurs*. Voici, en effet, ce que Spoon m'a raconté avec le plus grand sérieux et Camilla m'a confirmé toutes ses déclarations. Lorsque la foudre tombe sur un arbre et jusqu'à terre, il arrive qu'elle consume l'herbe tout autour de l'endroit frappé et que la végétation ait de la peine à y reprendre. Alors le chef jette les osselets et envoie un certain individu (dans le pays de Mabota, c'était Nouangoualène, de chez Chikabélé), creuser à l'endroit en question. Il part, muni d'un long bâton noir, creuse, creuse jusqu'à ce qu'il découvre dans le sol un oiseau enfoui plus ou moins profondément. Parfois cet oiseau est encore vivant; d'autre fois il est mort. C'est le *Ciel*. Nouangoualène mesure avec soin la profondeur de son trou, fait une entaille à son bâton noir pour en conserver le souvenir et revient chez lui. Il cuit l'oiseau, le réduit en poudre et cette médecine céleste est conservée avec grand soin en vue des voleurs ! Supposons en effet que quelqu'un voie disparaître un objet précieux de sa hutte. Il dit à ses proches, à ceux qu'il soupçonne d'avoir commis des larcins : « Prenez garde ! Si vous ne vous dénoncez pas, nous irons chez Nouangoualène de chez Chikabélé ! » Il se peut que cette menace soit suffisante pour que le coupable avoue. Si tel n'est pas le cas, l'individu lésé se rend auprès du devin et lui demande son assistance. Celui-ci prend sa sacoche, ses médecines, son grand bâton noir et va trouver le chef. On lui accorde une audience et il s'écrie : « O chef ! Un vol a été commis ! Or on ne devrait jamais rien me voler, à moi. Que dois-je faire ? » Alors le chef réunit tous ses sujets et invite le coupable à se dénoncer. Si tous nient avoir commis le forfait, Nouangoualène part avec tout son attirail pour l'endroit où le vol a été perpétré et le « traite médicalement » (a dahela mbango). Il étale ses drogues, élève son bâton en l'air et appelle le Ciel en lui adressant cette prière :

We, tilo, hi wene u ka ni mahlu, ou bonaka busiku ni nhlekanhi
Ba tekile psa nga, ba kaneta ! Tana, u ba komba, ba psha !

O ciel, c'est toi qui as des yeux qui voient de nuit comme de jour... Ils ont pris mon bien et ils le nient ! Viens et dévoile-les ; qu'ils soient consumés !

Alors le ciel se couvre de nuages. Vers le soir l'orage éclate. L'éclair (tilo) tombe dans la hutte du voleur, le frappe à mort et fait reparaître les objets qu'il avait enlevés. « J'ai vu cela se passer chez Honouana, déclare Spoon, mais ces dernières années le fait se produit moins souvent. » D'après Camilla, le coupable était puni, dans d'autres occasions, par une vermine terrible qui s'attachait à lui et dont il ne pouvait se débarrasser. Ou bien encore on apportait devant lui des feuilles de palmier et, par une sorte de jugement de Dieu, elles se transformaient en serpents, s'il avait vraiment volé l'objet disparu.

598. Cette intervention du Ciel pour révéler les voleurs est aussi admise à Khocène. Mon collègue, M. Grandjean, me racontait ce trait de mœurs significatif: Lorsqu'il fait de l'orage, les gens auxquels on a dérobé quelque objet vont se tenir à la porte de la hutte de celui qu'ils soupçonnent d'avoir fait le mauvais coup et il se peut que les larrons, épouvantés par le tonnerre, jettent dehors les objets qu'ils ont enlevés.

De ces coutumes parfaitement authentiques on pourrait conclure que, pour les indigènes, le Ciel possède l'attribut de la toute-science, mais spécialement en vue de faire connaître les voleurs. Le panier d'osselets n'est jamais employé dans cette intention.

5. Le Ciel et les Baloungouana.

599. En 1894, comme nous l'avons dit plus haut (§ 388), les sauterelles que l'on n'avait pas vues depuis une cinquantaine d'années firent leur apparition sur le littoral de Delagoa Bay, comme du reste aussi à Natal et au Transvaal. L'imagination populaire fut naturellement très frappée de ce phénomène insolite dont on s'étonna d'abord en souriant et qui bientôt causa des lamentations sans fin. Je montais un jour la colline de la ville de Lourenço Marques avec un vieillard, le conseiller d'un des chefs secondaires du Tembé, bonhomme intelligent et sérieux, qui me dit d'un air très convaincu... à mi-voix, comme s'il s'agissait d'un grand événement: « N'as-tu pas entendu dire que, à Mapoute, il est tombé du Ciel l'autre jour deux nains (*psimhounuanyana*); c'étaient un petit homme et une petite femme. Ils sont venus dire aux gens: « Ne tuez pas les sauterelles! Elles sont à nous! » Or le conseiller du Tembé n'avait fait que répéter ce que tout le monde croyait et redisait dans

les villages indigènes... Ces sauterelles, arrivant inopinément d'en haut, c'était une manifestation du Ciel au même titre que l'éclair, la pluie, les jumeaux et le « nounou », et ces êtres célestes étaient venus le faire savoir aux hommes.

600. Mais ce n'est pas à propos des terribles insectes dévastateurs que l'on a commencé à croire à l'existence de *personnages spéciaux* dans le ciel. Cette idée est familière dès longtemps aux Ronga et probablement à tous les Thonga. On les appelle non pas seulement « psimhounuanyana », c'est-à-dire des petits hommes, des nains, mais aussi *baloungouana*. Ils tombent du ciel lors des grandes pluies, dit-on. Ainsi Timothée Mandlati me racontait qu'on en avait vu paraître un jadis dans le pays des Nkouna et qu'il remonta au ciel dans une nuée. Ils demeurent dans les espaces célestes et, lorsque le tonnerre se fait entendre sans être suivi de pluie, les Nkouna disent : « Baloungouana ba tlanga henhla : les Baloungouana s'amusent là-haut. » Les Ronga disent qu'il en tomba un sur la colline de Lourenço Marques, chez Sithini, fils de Machaquène, avant la fameuse guerre entre Mozila et Maouéoué, prétendants au royaume du Gaza, en 1862, et que ce nain avait paru comme un présage des troubles qui allaient éclater. « Beaucoup de gens l'ont vu », me déclarait Charli, un homme d'une quarantaine d'années. « Nous étions trop petits pour qu'on nous permît d'aller le contempler ; les Blancs le prirent et le conduisirent à Mozambique. »

Le Ciel est donc habité. On l'admet généralement, mais cette idée est très vague, au dire de tous.

III. *Origines de la notion du Ciel.*

601. Et maintenant, après avoir exposé aussi clairement et sobrement que possible les témoignages des indigènes relativement à cette étrange notion du Ciel, nous ne pouvons nous empêcher de poser la question suivante : d'où vient cette seconde série d'intuitions qui jouent un rôle si considérable quoique peu apparent dans les conceptions religieuses des Ba-Ronga ?

602. De deux choses l'une : ou elles sont le produit d'une aspiration vague à une religion naturaliste, ou elles constituent les restes plus ou moins défigurés d'un monothéisme autrefois

plus conscient. Dans le premier cas, la puissance attribuée au Ciel proviendrait d'une divinisation de diverses forces naturelles par l'imagination féconde de la tribu ; dans le second, il faudrait admettre que celle-ci possédait jadis plus de lumière sur le monde invisible et sur Dieu qu'elle n'en a actuellement. Sa religion serait le résultat d'une déchéance.

603. Il est fort délicat et peut-être impossible de décider en faveur de l'une ou de l'autre alternative dans l'état actuel de nos connaissances. Toutefois les faits positifs que nous avons recueillis déjà nous pousseraient à admettre plutôt la seconde, et voici pour quelles raisons :

604. 1° L'esprit bantou, celui des Ronga tout au moins, s'il fait preuve parfois d'une imagination désordonnée, est, somme toute, très peu porté vers la mythologie. Il n'a guère la tendance à personnaliser les forces naturelles ou les êtres inanimés. Sans doute il fait parler les animaux dans les contes, mais personne n'est dupe de ce procédé purement littéraire J'ai constaté, il est vrai, chez certains individus, ce que j'appellerais volontiers « la faculté mythologique ». Un jeune homme nommé Tsiniyao, allant chercher des fruits sauvages (matchopfa) dans la campagne, battait tous les arbustes qui n'en portaient pas en les censurant vivement ! Un jour, un gros papillon de nuit (Urota Sinope) vint à tomber sur le sol, au pied d'un arbre. Une poule se précipita sur lui et n'en fit qu'une bouchée. Le sieur Tsiniyao, qui contemplait cette scène en même temps que moi, fit alors cette réflexion à mi-voix, comme s'il se parlait à lui-même : « Voilà maintenant le papillon qui va se rendre au village de Monsieur le Coq et qui lui dira : Un de tes fils m'a mangé, là-bas, sur la terre. Paye l'amende ! » Postulat de la conscience morale, qui statue la nécessité du jugement dernier ! Personnalisation fort amusante des acteurs animaux de cette petite scène ! Mais les « mythologues » sont rares chez les Ba-Ronga et ils ne se prennent pas au sérieux.

605. 2° D'autre part, que l'on considère un instant le nom de *Baloungovana* donné par notre tribu aux êtres minuscules de forme humaine (je crois qu'on leur attribue aussi une longue barbe), qui sont censés habiter le Ciel. Ce mot est un diminutif de *Baloungo*, pluriel de *Moloungo*, terme par lequel on désigne, chez les Zoulou et les Thonga, les *Blancs* de toutes nuances : Européens ou Asiatiques. Les habitants du Ciel seraient-ils appelés

« Baloungouana » parce qu'ils ressemblent aux Blancs qui, actuellement, habitent par centaines et même par milliers le district de Lourenço Marques ? Cela ne me paraît point probable. Il est plus naturel de supposer que le nom de ces êtres mythiques aussi bien que celui par lequel on désigne les Blancs provient d'un autre terme préexistant. Et quel serait-il, sinon le fameux vocable *Moloungo* qui signifie Dieu, le Dieu unique et souverain, dans plusieurs dialectes bantou de l'Afrique orientale, du lac Victoria-Nyanza jusqu'au Zambèze, à Senna et à Quilimane ? [1] Je serais disposé à croire que les tribus des environs de Delagoa, elles aussi, connaissaient autrefois ce nom si répandu et qu'il a disparu de leur théologie au cours des siècles, ne laissant comme trace dernière que le terme de Baloungouana pour désigner les êtres célestes qui se laissent parfois tomber sur terre et celui de Baloungo appliqué à la race supérieure dont la sagesse a toujours paru surnaturelle aux Noirs. Si cette hypothèse était fondée, nous serions en droit de conclure que la notion du Ciel, telle que nous l'avons exposée dans ce chapitre, est le reste défiguré d'une conception supérieure et monothéiste.

606. Mais il ne convient pas de trancher définitivement cette grande question sur ces seules raisons. La mention que nous venons de faire du nom employé par d'autres tribus pour désigner Dieu montre déjà qu'un problème pareil ne peut être résolu qu'après une étude comparative approfondie avec les conceptions religieuses des autres peuples bantou. Or les matériaux nous manquent pour faire ce travail et en tirer les conclusions. Au reste notre rôle doit être avant tout celui d'observateur recueillant consciencieusement les faits dont les futurs historiens des religions feront impartialement la synthèse.

607. Une seconde question que je ne fais qu'indiquer mais dont on comprendra immédiatement la portée est celle-ci :

[1] D'après Torrend (*Comparative Grammar of the South African Bantu Languages*), les dialectes bantou qui possèdent le mot *Moloungo* pour désigner Dieu sont les suivants : Gogo, Sagara, Shambala, Boondei, Taïta, Nyanyembé, Sukuma, Kamba, Swahili, Pokomo, Nika, Senna, Yao, Quilimane, Mozambique. (Voir page 68.) Avec une ingéniosité qui dépasse peut-être les bornes d'une science exacte, l'auteur de cette grammaire intéressante rapproche Moloungo du *Molok* des Sémites voisins de la Palestine et voit dans cette identité supposée la preuve d'anciennes relations entre ces peuplades.

« Quelle relation y a-t-il entre ces deux séries d'intuitions religieuses, culte des ancêtres et crainte du Ciel, qui se superposent mécaniquement dans l'esprit des Ba-Ronga sans qu'on puisse découvrir entre elles un lien organique ? Chez les Ba-Souto, le mot mâne et celui de Dieu est le même : Modimo, et ce fait-là semblerait prouver l'indentité foncière et originelle des deux intuitions. M. E. Jacottet, qui a étudié de près la langue et les mœurs de cette tribu, estime que l'on n'a pas le droit de tirer cette conclusion et je n'ai rien découvert jusqu'ici chez les Ba-Ronga qui puisse jeter une lumière sur cette question.

CHAPITRE III

La Sorcellerie et les Possessions.

L'absence de la notion du Dieu transcendant et l'ignorance scientifique déterminent un grand développement de la superstition. Deux sortes d'influences occultes : les sorts et les esprits. §§ 608-611.

La sorcellerie. Doctrine psychologique de la double existence des « baloyi ». Sorts jetés sur les champs et le bétail. Chants de sorciers. Sorciers bienfaisants. Franc-maçonnerie des jeteurs de sorts. Divers moyens employés pour les conjurer. Emprisonnement dans la hutte du malade. Consultation par les osselets. Divination par extase. L'ordalie ou épreuve du « mondjo ». Moudlayi, le roi des sorciers. Punitions infligées. Origine de cette superstition : cannibalisme, haine, rêves. Le mystère qui l'entoure. §§ 612-627.

Les possessions. Leur origine récente et leur grand développement. Possession zoulou et ndjao. Origine et diagnostic de ces maladies. Le « gobela ». Traitement préliminaire. L'exorcisme au moyen des chants et des tambours. Rôle des osselets. Le sabbat. « Réveille-toi, le jour a lui ! ». La crise du possédé. Le nom proféré. La satisfaction par le sang. Conjuration définitive des esprits. Purification finale. L'épreuve par le coq. Caractère religieux de ces manifestations. Nature de la maladie. Rapport avec les troubles des démoniaques. Part du mystère. §§ 628-642.

608. La conclusion à laquelle nous sommes arrivés, c'est que les Bantou du Sud de l'Afrique, les Ba-Ronga en particulier, n'ont qu'une notion très vague de la divinité. Rien dans leur système religieux primitif qui ressemble à l'idée de la Providence : un Dieu tout-puissant, tout-scient, sage et bon qui dirige

les destinées des hommes, le Dieu d'Israël, le Dieu chrétien leur est inconnu.

609. D'autre part, l'observation scientifique exacte ne leur est pas plus familière. Ils connaissent bien la relation de la cause et de l'effet. Le soleil produit la chaleur ; ils le savent, et ils saisissent le rapport entre ces deux faits : le lever du soleil et la sensation du chaud, parce que ce rapport est immédiat et s'impose. Mais quand la relation est plus lointaine, elle leur échappe, parce qu'ils connaissent trop peu le détail des phénomènes. S'ils entrent dans une hutte où règne un air étouffé, ils diront « ku ni nyoukou », il y a de la transpiration, et il est très probable que, dans leur idée, la transpiration vient de l'extérieur : la sueur se dépose sur les visages comme la pluie sur le feuillage. Ici ils appliquent d'une manière enfantine la catégorie de la causalité et commettent une grossière erreur parce qu'ils ignorent l'existence des glandes sudoripares et la production mécanique de la sécrétion.

610. Cettte double lacune explique le développement extrême de ce que nous appelons *la superstition* dans leur conception de l'univers. N'ayant point la connaissance du Dieu qui a créé le κοσμος, le monde organisé selon des lois fixes et le gouverne par sa Providence, ignorant les détails de l'enchaînement logique des causes et des effets, ils statuent l'existence d'agents spirituels, l'action d'esprits bons ou mauvais, exerçant leur influence sur la nature et sur leur propre vie. Il est naturel à l'enfant et aux peuples enfants de supposer des agents personnels et volontaires à la base de tous les phénomènes. Un petit garçon frappe le meuble auquel il s'est heurté, comme si l'objet inanimé avait fait exprès de le blesser. C'est la même tendance qui pousse les peuples primitifs à imaginer partout dans la nature des êtres conscients, doués d'intelligence et de volonté. Mais de même que l'enfant ne s'emporte que contre les choses qui lui font mal, le Noir ne recourt guère à la croyance dans les esprits que lorsqu'il est dans le malheur. Si tout va bien, c'est l'ordre naturel des choses. S'il est malade, s'il a de la malchance, c'est la faute de ces influences occultes.

611. Ces influences peuvent être de deux sortes : ou bien ce sont des esprits d'individus humains encore vivants, ou bien ce sont des esprits de décédés. Qu'on tombe malade ou qu'on meure, il importe donc grandement de savoir qui a jeté le maléfice, si

c'est un homme qui existe encore dans ce monde, en chair et en os, ou bien si c'est un « chikouembo », un de ces êtres mystérieux, un de ces esprits qui vaguent dans la brousse et le long des chemins, en quête de victimes.

Si la première alternative est vraie, c'est un cas de *sorcellerie,* un sort a été jeté; si la seconde est plus probable, le malheur sera dû à une *possession.* Le diagnostic de ces influences malfaisantes sera obtenu au moyen des osselets divinatoires.

Et c'est ainsi que le monde de la superstition des Bantou comprend trois grands domaines: 1° la sorcellerie proprement dite ou la théorie des sorts jetés; 2° les possessions; 3° la divination.

Nous chercherons à donner un exposé des idées des Ba-Ronga dans ces trois domaines, quitte à traiter subséquemment des autres superstitions moins importantes qui ne peuvent y être rapportées.

I. *La Sorcellerie ou théorie des sorts jetés.*

1. Les sorciers ou baloyi.

612. La théorie d'après laquelle un être humain, encore vivant, peut jeter un sort, un maléfice à un autre, repose sur une doctrine psychologique étrange, mais dont les Ba-Ronga [1] sont absolument convaincus. La voici: Il est certains individus qui ont la faculté de se dédoubler, pour ainsi dire, durant leur sommeil. Tandis que leur tête repose sur leur oreiller de bois, dans leur hutte, et que leur corps est endormi, leur esprit ou plutôt l'esprit malin qui est en eux et qu'on nomme *noyi* (pl. *baloyi*), se détache d'eux, sort de la hutte en traversant la couronne tressée qui se trouve au sommet du toit et s'en va commettre le crime de sorcellerie (kou loya, bouloyi) durant les heures ténébreuses de la nuit. D'après les uns, ces « baloyi » volent avec de grandes ailes, et un homme de Chirindja me disait qu'on les entendait passer au-dessus des sentiers, dans l'obscurité. Ils portent avec eux des drogues mortelles (psidjuédjué, miri) qu'ils vont administrer nuitamment à leurs victimes, en leur inoculant ainsi des maladies graves (tchéla tingati). D'après d'autres, ils se couchent comme des vampires sur ceux qu'ils ensorcellent, leur

[1] D'après notre collègue, M. E. Jacottet, les Ba-Souto n'expliquent pas la sorcellerie par un dédoublement de la personnalité.

causant ainsi la sensation angoissante d'être écrasés et produisant des cauchemars affreux. Enfin on dit aussi qu'ils apparaissent au sommet des arbres, dans des flammes de feu. Quand ils se sont attaqués à un enfant, celui-ci commence à être plein de la vermine qu'ils lui ont jetée, et on ne peut plus l'en débarrasser. L'esprit malin, ayant tué enfin sa victime, emporte sa chair, va la cacher dans des endroits retirés et, durant les nuits suivantes, il s'en repaît, il s'en régale ; car les « baloyi » sont avant tout des mangeurs d'hommes : c'est pour se procurer de la chair humaine qu'ils accomplissent ces ténébreuses pratiques. Vers le matin, ils rentrent dans leur enveloppe corporelle et, quand ils se réveillent, ils ne savent absolument rien des horreurs qu'ils ont commises durant la nuit. Tous leurs crimes se perpètrent dans l'inconscience la plus complète.

613. Au reste, il en est qui ensorcellent non seulement des gens, mais des bêtes, ou le maïs dans les champs : ils font mourir le bétail et empêchent les céréales de croître. C'est à cela que font allusion certains chants populaires dits « chants des Baloyi ». Il y eut, autrefois, une certaine famille du pays du Hlanganou (dans les montagnes Lebombo) qui vint dans le district de Nouamba (Ouest de Lourenço Marques) enseigner ces chants. Les gens chassèrent ces artistes d'un nouveau genre, les accusant de jeter en réalité des maléfices sur le pays et de faire venir les moineaux qui mangeaient le sorgho. Ils passèrent à Chirindja, au Nord-Est du pays ronga, colportant toujours leurs refrains de sorciers. Voici comment s'exécutaient ces chants : on allait couper des branches feuillues et on donnait une représentation des œuvres ténébreuses des sorciers qui s'en vont gâter les récoltes ou même déterrer les semis pour les emporter. Tous les exécutants balayaient le sol avec leur branche pour imiter cette action. L'un d'eux, le soliste, commençait :

A hi ye tlangana.	Réunissons-nous.

Le chœur répondait :

Ha ya !	On y va !
Amabelen ?...	Dans les champs de millet ?
Ha ya !	On y va !
Asithamen ?	Dans les champs de maïs ?
Ha ya !	On y va !
Amaphilen ?	Dans les champs de sorgho ?
Ha ya !	On y va !
etc.	etc.

Puis on simulait la guerre des sorciers qui se battent, la nuit, quand ils se rencontrent :

Psi tumbélé nkaken, ba ya khoma !
Les ennemis se sont cachés dans les concombres ! Allons les y prendre.
Ndlopfu yi file !
L'éléphant est mort ! (C'est-à-dire : ils sont vaincus.)

Ha ya !	On y va !
Yi pfoumala bachindli.	Il n'y a personne pour le dépecer.
Ha ya !	On y va !

Ces chants s'exécutaient avec des contorsions particulières du buste. Ils sont plus ou moins tombés en désuétude. Sans doute, ce n'était qu'un jeu, mais ils nous révèlent néanmoins quelles idées on se fait des « baloyi » et de leurs maléfices.

614. Au reste, disons à la décharge des « sorciers » que, parfois, on leur attribue une influence bienfaisante. Il y avait à Monyangoué (au Nord du Nondouane, aux confins du Gaza), un *noyi* fameux que l'on aimait beaucoup, car on disait qu'il jetait des sorts bienfaisants sur les champs (loyela masimo) du district et qu'il « nonisa tiko, » c'est-à-dire engraissait le pays, cela en chassant de nuit, par la puissance de ses enchantements, tous les autres « baloyi ». Il disait aux gens quand il fallait semer et moissonner.

615. Entre eux, les sorciers sont censés se connaître, et former comme une sorte de franc-maçonnerie. Ils ne craignent pas d'avouer qu'ils le sont, parfois du moins, surtout lorsqu'ils ont été révélés tels par les cérémonies que nous étudierons ci-dessous. Ils envisagent qu'ils possèdent des médecines particulièrement puissantes (mphoulo). C'est au point qu'une fille « noyi » ne voudra épouser qu'un jeune homme « noyi ». Telle est du moins la déclaration de Tobane, lequel est tout heureux d'ailleurs de n'avoir point appartenu à cette société secrète ! Les autres gens les craignent et les évitent... Ils font plus : autant qu'il est en leur pouvoir, ils les conjurent, et nous allons voir comment on s'y prend pour cela.

Auparavant, citons encore un charmant proverbe, présenté sous forme d'énigme, et qui parle des jeteurs de sort.

Minwala ya nghala a mi tobani ?
Mutin wa baloyi a ba loyani !

C'est-à-dire : de même que les griffes du lion ne se déchirent pas les unes les autres, de même, dans le village des sorciers, on ne se jette pas de sorts les uns aux autres !

Ce dicton populaire illustre bien l'idée que les sorciers sont censés demeurer ensemble et s'entendre parfaitement dans leurs pratiques criminelles.

Ajoutons à ce propos que les parents, au dire des indigènes, enseignent l'art des maléfices à leurs enfants, à tel point que, lorsque le père et la mère ont passé indemnes à travers l'épreuve dont nous parlerons plus loin, on n'y soumet pas leurs descendants, car, dit-on, où ceux-ci auraient-ils appris la sorcellerie, leurs parents ne la pratiquant pas ?

Encore une énigme relative aux sorciers. Elle est fort expressive dans sa brièveté.

Ndjilo lo ?
Noyi lwe !

Ce feu ?
Ce sorcier !

2. La manière de conjurer les sorciers.

Il y a plusieurs cas à considérer.

616. Il peut arriver qu'un malade, dans son agonie, s'écrie : « Laisse-moi tranquille ! ne me mange pas, toi, tel ou tel. » Et il l'appelle par son nom. Alors, surtout si le moribond est un personnage considérable, ses parents font chercher l'individu qu'il interpellait et lui disent : « Tu l'as ensorcelé (wa rebula, u ni ntebulo). » On l'enferme dans la hutte avec le malade (ku pfala ni yindlu) et on lui dit : « Guéris-le ou gare à toi. » Tobane m'a déclaré qu'on citait des cas positifs où cette confabulation *in extremis* avait rendu la santé (hanyisa) au mourant. S'il meurt, on battra l'autre, on le chassera du pays, disant qu'il tue les gens.

617. Deux ennemis se prenant de querelle, il se peut que l'un dise à l'autre : « U ta ndi bona, tu me reverras. » (C'est ainsi qu'on se jure une haine éternelle (bekela chikwélé) et qu'on annonce une vengeance prochaine.) Si cet autre meurt ensuite d'accident, sous la griffe d'une bête féroce ou autrement, immédiatement on déclare que celui qui a fait la menace l'a ensorcelé et il sera puni comme dans le cas précédent.

618. Supposons maintenant qu'un des grands du pays est à l'article de la mort. Il n'a interpellé personne dans son agonie. On ne lui connaît pas d'ennemi personnel. Il s'agit néanmoins de trouver au plus tôt quel est celui qui le tue, puisque tout décès est l'œuvre d'un agent volontaire. Pour cela on jette les osselets.

Voici comment se fera cette consultation : ses amulettes (mintchouleko, c'est-à-dire le collier qu'il porte et auquel sont suspendus deux ou trois petits sachets carrés en peau de lézard pleins de poudres médicinales) sont envisagées comme son *ombre* (chintchuti). On les pose par terre, et c'est devant elles que les osselets sont jetés. Si l'astragale de la gazelle grise (mhounti, maloumbi) roule vers les amulettes (yi ya khoma mintchouleko), cela indique qu'il y a eu réellement un sort jeté, car la gazelle grise chemine pendant la nuit et, pour cette raison, elle représente les sorciers et leurs œuvres ténébreuses. Quel est donc l'individu qui a ensorcelé le malade ? On recommence à jeter les osselets pour découvrir le coupable, mentionnant les uns après les autres les noms des plus proches voisins ou même des gens du village. Lorsque l'astragale de la gazelle grise sort du milieu des osselets, cela veut dire que l'individu dont on vient de prononcer le nom est celui qui a jeté le sort.

On appelle alors tous les gens des environs (ku rera nyiwa) et le devin leur dit : « Prenez garde, nous vous connaissons ! rendez la vie au malade, sinon nous vous tuerons nous aussi. » Alors tout le monde est frappé de crainte.

Si le décès se produit, on arrête le coupable, on le bat ou on l'expulse du pays.

619. Il se peut aussi que de nombreux deuils se produisent parmi les enfants ou les proches parents d'un chef. Celui-ci aura des soupçons, il se mettra en colère et dira : « Mes sujets me haïssent tous ; je vais leur faire avouer leurs maléfices. » Pour cela, il y a deux moyens : la divination par extase et l'ordalie.

La *divination par extase* est le moins grave des deux. Elle se pratique par le moyen d'un « mongoma » ou « chinousa », une sorte de devin qui n'est pas nécessairement le même que celui qui détient les osselets (wa-boula). Il a pour mission de réunir et d'amener captive dans le village du chef toute la sorcellerie (bouloyi) du pays, afin qu'elle soit brûlée. Pour cela,

tous les sujets sont convoqués à la capitale; (rappelons-nous que c'est une petite agglomération de 8, 10 ou 20 huttes disposées en cercle). Le devin arrive, paré de ses amulettes, des signes divers de sa puissance. Il a en main une queue d'hippopotame en guise de fouet et une assagaie, et il se met à danser. Toute la foule assise sur la place, autour de lui, bat des mains (wombela) et lui chante un refrain spécial :

Nwachongana khalo! Famba u ya teka, u ya teka, mungoma!
Beau danseur à la taille élancée! Va chercher, va chercher, devin!...

Il danse toujours; comme la Pythie antique, il entre dans un état de surexcitation nerveuse, d'inspiration. Il brandit sa queue d'hippopotame, dilate ses narines, hume l'air de tous côtés (nuha timheho), comme s'il voulait sentir d'où vient le mauvais sort, puis il prend ses jambes à son cou, se précipite dans une certaine direction, l'assemblée continuant à chanter et à battre des mains. Il arrive vers une hutte, y entre, plante victorieusement son assagaie dans un coin. On creuse à cet endroit et on découvre — justement là où tel individu dressait son oreiller de bois, la nuit, pour dormir — une petite gourde pleine de sang, des paquets d'objets équivoques servant aux maléfices, ou peut-être un serpent. Il est d'ailleurs fort possible que le devin les y ait cachés d'avance. Néanmoins il les emporte triomphalement : ce sont là les armes des sorciers, les « sangs » (tingati) qu'ils allaient jeter de nuit sur leurs victimes.

Il revient au village du chef. Si celui-ci est très fâché, il dira à son prophète d'aller montrer ces objets à leur possesseur. Alors le devin, faisant signe à la foule de cesser son chant, ira les jeter devant lui, pour lui faire honte devant tout le monde.

Les charmes mystérieux, la gourde du sorcier, ses poisons seront en tout cas consumés par le feu, et il faudra que les morts et les maladies s'arrêtent au village.

620. Mais si tel n'est pas le cas, on recourra au suprême et dernier moyen de découvrir les sorciers. C'est l'*ordalie*, une coutume qui rappelle les jugements de Dieu du moyen âge (ordalie vient de urtheil) et que connaissent la plupart des tribus Bantou. Elle varie selon les lieux, mais partout elle a pour but de révéler les jeteurs de maléfices en les faisant passer par une épreuve à laquelle les coupables sont censés succomber.

Cette épreuve s'appelle, parmi les Ba-Ronga (comme d'ailleurs d'un bout à l'autre de la tribu Thonga), *boire le mondjo* (ku nwa mhondjo). Elle est de rigueur après la mort d'un grand chef. Elle peut être décrétée à n'importe quel moment par le chef régnant, s'il le juge à propos.

Donc, quand on a décidé, à la capitale, de soumettre tous les sujets à cette épreuve, le chef envoie dire aux gens de Chihahou de préparer le « mondjo ». Ces gens-là forment un petit clan sur la rive gauche du Nkomati, pas très loin de la mer, au Nord du district de Manyiça. Le « mondjo » lui-même est une plante de la famille des Solanées que cultivent les médecins de Chihahou ; mais elle n'est en aucune façon leur propriété. Notre voisin Hamounde, qui demeurait à Rikatla, à deux pas de la station, en avait un plant dans son village où je l'ai vu moi-même. Mais c'est à Chihahou qu'on possède la recette pour la préparation de ce philtre enchanté. Elle est fort compliquée et délicate. Il y entre des ingrédients étranges, entre autres — fait à noter — un peu de graisse d'un lépreux mort depuis longtemps et que l'on a conservée, ou une poudre faite avec l'os calciné de ce même lépreux !

Pour être sûrs que la boisson est efficace, les gens de Chihahou l'expérimentent sur un certain individu nommé Moudlayi. Cet homme passe pour le chef, le taureau de tous les sorciers de la contrée (nkunzi ya baloyi, comme on dit). Il est plus fort que tous les autres dans l'art des maléfices. Si donc le philtre produit en sa personne l'ivresse caractéristique par laquelle les jeteurs de sorts sont révélés, c'est qu'il est bien réussi. Au cas où Moudlayi n'aurait pas été enivré, on fera dire au chef : « yi hi hlulile, » « le breuvage a manqué » et on fera un nouvel essai jusqu'à ce que le « mondjo » ait la vertu nécessaire.

Lors donc qu'ils ont fini la préparation du philtre, les gens de Chihahou s'en viennent selon les prescriptions de l'étiquette, non chez le chef, mais auprès de celui des conseillers qui représente les intérêts de leur pays. (Voir § 286.) Les autres « tindouna » viennent les saluer (buyisa), mais l'affaire est tenue secrète. On envoie alors des messagers (chigidjimi) chez tous les petits chefs du district, en leur disant de se réunir dans tel et tel endroit, avec tout leur monde.

Cette assemblée populaire a lieu aux environs d'un lac. Chaque homme, chaque femme doit défiler devant les propriétaires

du breuvage et boire une petite gorgée tiède de la décoction dans un récipient particulier. Déjà à ce moment-là, quelques-uns, saisis de terreur, se confessent : « Nda loya ! je suis un jeteur de sorts », disent-ils. On les réunit à part, sous un arbre. Les autres s'assoient en ligne, au grand soleil de midi. Ils ont craché leur *mondjo* en faisant « tsou » (comme pour se débarrasser tout de suite de la malédiction qui s'attache à ce philtre, dans lequel entrent des éléments humains ?) Les voilà donc assis, tous, exposés à une chaleur torride. Ils ont reçu cet ordre : « Ne bougez pas ! n'allez pas vous gratter ! demeurez immobiles. »

Moudlayi se met à danser devant eux. Il écarquille les yeux puis fixe les buveurs de « mondjo » d'une manière étrange. Dans sa chevelure est plantée une grande plume qu'il fait aller de haut en bas en balançant la tête... Tous le regardent.

Soudain en voilà un qui se gratte le bras. Sonnant dans sa petite trompette et faisant « nté-nté-nté, » Moudlayi s'approche de lui et lui fixe sa plume au-dessus du front. L'autre cherche à l'enlever, mais il frappe l'air à côté, devant la plume. Il est incapable de la prendre. En voilà un second qui manifeste les mêmes symptômes d'ivresse (popya), un peu plus loin. Moudlayi continue ses allées et ses venues au bruit de son pipeau. Un troisième, un quatrième sont vaincus à leur tour. Ils veulent se relever, ils empoignent les herbes pour s'aider, ils tombent à terre ou se traînent impuissants. Les autres s'écartent d'eux. Il parait que le mondjo arrête la salivation chez tous ceux qui participent à l'ordalie ; mais, chez les vrais coupables, ce phénomène s'accentue : leurs mâchoires se crochent. Ils veulent parler et font : bé-bé-bé-bé (ils bégayent). On les emporte, on va les mettre tous ensemble sous l'arbre où les conseillers du chef les gardent, empêchant leurs amis et parents d'approcher d'eux.

« Sekelekan, levez-vous ! » crie-t-on alors à tous les autres, à la foule, à ceux qui n'ont pas été enivrés. Sautant sur leurs jambes, ils doivent courir de toutes leurs forces jusqu'au lac et aller s'y baigner. Quelques-uns s'embarrassent en chemin ; ils se bousculent, tombent par terre, y restent, incapables de se relever. D'aucuns même se laissent choir dans l'eau : tous ceux-là sont des « baloyi ». Les autres, ceux qui ont traversé victorieusement l'épreuve du mondjo, l'ordalie africaine, reviennent et sont licenciés après avoir reçu trois pincées d'une certaine poudre ;

ils jettent l'une par-dessus l'épaule droite, l'autre par-dessus la gauche et mangent la troisième, cela pour enlever encore la souillure qu'ils ont contractée en buvant ce breuvage des sorciers où se trouve en dissolution... de la graisse humaine !

Quant aux malheureux hypnotisés, leur affaire est certaine. La boisson magique a révélé leur caractère criminel. Il faut leur faire avouer leurs forfaits. Les conseillers les interrogent. Pour leur rendre la capacité de parler, on leur verse dans la bouche une tisane particulière faite avec une herbe nommée « tchéké » [1], on les masse (tlhema) avec les feuilles sur les joues et par tout le corps. La salive revient. On les fait revenir à eux (lurulula), et alors ils parlent : « Oui ! je mange les gens ! j'ai mangé tel et tel ; j'ai encore une provision de sa viande... Je déteste tel et tel et voudrais le tuer, mais je ne l'ai pas encore fait... Je jette des sorts au maïs pour l'empêcher de croître. » On les gronde ; on leur dit : « Cessez vos sortilèges ! faites que les céréales réussissent, sinon nous vous tuerons ! » Ceux qui s'accusent de crimes graves seront aussi passibles de punitions plus sévères dont les principales sont : la fustigation et le bannissement.

621. L'un de mes informateurs (Fénisse) qui but le «mondjo» à la mort de Zihlahla, le chef du district de Mpfoumo, décédé aux environs de 1880, me dit que la plus forte pénalité imposée aux sorciers fut une amende d'une ou deux chèvres ou une livre sterling. Il attribuait à la proximité des Blancs la douceur de cette punition. Les gouvernements civilisés établis en Afrique font en effet leur possible pour lutter contre la recherche en sorcellerie et leurs efforts n'ont pas été inutiles, même dans le district de Lourenço Marques où l'influence européenne a été peu marquée jusqu'à ces dernières années.

622. Plus avant dans l'intérieur, là où les Blancs n'ont pas encore pénétré, la répression du crime des « baloyi » est beaucoup plus sévère et cruelle. Au bord du Zambèze, par exemple, chez les Ba-Rotsi, l'ordalie consiste, d'après les récits de M. F. Coillard, dans les deux actes suivants : l'accusé doit tremper les mains dans l'eau bouillante pour prendre, au fond du récipient, les cailloux qui s'y trouvent. S'il est échaudé par cette

[1] Ce « tchéké » est employé dans l'alimentation des indigènes et a un goût d'épinards agréable.

première opération, il sera exposé sur un chevalet et, devant toute la foule, on lui administrera un certain poison. Si, vaincu par la douleur, il se laisse choir, les gens se précipitent sur lui, amassent du bois sur son corps et y mettent le feu. Les sorciers sont vulgairement lynchés et telle dut être autrefois la coutume même chez les Ba-Ronga. Nous constatons cependant chez ces derniers des mœurs moins sauvages que chez beaucoup d'autres tribus africaines.

623. Le philtre enchanté est employé surtout pour révéler les jeteurs de sorts. Mais on s'en sert dans beaucoup d'autres cas pour prouver la culpabilité ou la non culpabilité d'un accusé. Ainsi une femme accusée d'adultère par son mari demandera instamment de boire le mondjo. Si elle ne donne aucun signe d'ivresse, son innocence aura été déclarée. C'est un cas absolument analogue à celui que règle la fameuse loi sur la jalousie dans Nombres V, 11-31. Chez les Juifs, les eaux amères devaient provoquer chez la coupable une enflure du ventre et un dessèchement des jambes. Les symptômes étaient différents, mais le principe est le même. En cas de vol, on peut aussi recourir au « mondjo ». Néanmoins le grand usage de cette boisson magique, c'est de faire connaître au chef quels sont les sorciers dangereux qui tuent son peuple. Elle constitue un moyen d'information juridique suprême et universellement reconnu.

624. Comment s'expliquer cette affreuse doctrine de la sorcellerie et les phénomènes psychologiques qui se produisent durant ces rites étranges ?

On a aussi connu et pratiqué la sorcellerie en Europe. Dans nos campagnes, quelques personnes croient même encore aux sorts. Mais la différence entre la théorie africaine et celle qui a eu cours chez nous me paraît être double : aux yeux des Noirs les sorciers mangent la chair de leurs victimes et ils mènent une sorte de seconde existence, une existence nocturne, durant laquelle ils accomplissent leurs crimes, cela d'une manière inconsciente. Les Ba-Ronga en sont si persuadés que toute la philosophie de leur ordalie repose sur cette conception-là. Habitués à manger les gens de nuit, les sorciers sont forcés, pour une fois, le jour où ils boivent le philtre, de manger en plein jour une parcelle de graisse ou d'os humain. De là, me disait Tobane, de là leur ivresse. Ils n'y sont plus. Ils sont comme perdus, ahuris, et ne se possèdent plus.

625. Ces idées, en apparence si inexplicables, si saugrenues pourraient bien provenir : 1° du cannibalisme que les Sud-Africains ont en horreur, mais qui a été néanmoins pratiqué par certaines tribus et par certaines familles. On en a des exemples historiques. Après les guerres de Chaka, qui ravagèrent la Natalie, la famine était si grande que bien des gens se mirent à chasser l'homme et à le manger pour apaiser leur faim. Ils en prirent si bien l'habitude que, même plus tard, ils ne pouvaient plus se passer de ces festins funèbres. Le clan des « Mabalana » parmi les Ba-Pédi du Transvaal oriental était formé de cannibales, au dire de Tobane. Et il paraît que certains d'entre eux disaient sans vergogne : « Je suis l'homme-de-la-jambe, je suis celui-du-foie, » décrivant par là le morceau du corps humain qu'ils préféraient ! (Comparez avec le conte de Mboukouana, page 319.)

2° Si, d'autre part, on se représente la haine terrible que certains Noirs sont capables d'éprouver à l'égard de leurs ennemis, puis la dissimulation avec laquelle ils ont coutume d'agir pour se venger, on comprendra que des individus notoirement méchants, jaloux, aient pu être accusés de tuer leurs ennemis par la sorcellerie afin de manger leur chair.

3° Les rêves (auxquels les indigènes attribuent toujours une grande importance) sont probablement à la base de cette doctrine d'une seconde existence nocturne ; ainsi la plupart des traits de ces coutumes du « bouloyi » s'expliquent assez bien, psychologiquement parlant.

626. Quant aux phénomènes causés par le mondjo, ils n'étonneront pas outre mesure quiconque connaît les résultats extraordinaires produits par l'hypnotisme. Car (il n'y a pas de doute à ce sujet), Moudlayi hypnotise et suggestionne son monde. La difficulté, c'est de comprendre comment il se fait que quelques individus seulement soient pris par l'ivresse caractéristique que nous avons décrite, tandis que tous les autres en sont indemnes. La plante solanée qui entre dans la composition du breuvage de Chihahou possède, sans doute, comme plusieurs de ses congénères, des effets stupéfiants. Or il n'est pas impossible que les gens de Chihahou, lesquels doivent être de rusés personnages, introduisent plus ou moins de poison dans la mesure uniforme qu'ils distribuent à chacun. Pratiquant l'hypnotisme sans le savoir, ils distinguent vite les sujets les plus

faibles, leur donnent davantage de « mondjo » sans qu'il y paraisse, et produisent sûrement l'état plus ou moins cataleptique des soi-disant sorciers.

627. Avec tout cela, nous ne nions pas qu'il puisse y avoir quelque mystérieux élément, quelque cause inconnue qui se dissimule derrière les phénomènes étranges de la sorcellerie des Ba-Ronga. Certains savants étudient actuellement les faits bien avérés de seconde vue, de télépathie qui se produisent aussi dans nos pays civilisés. Ils ont réuni un ensemble d'évidences tel que plusieurs croient à l'existence d'un domaine intermédiaire entre celui de la matière et de l'esprit, « Borderland » comme ils le nomment (c'est-à-dire pays du bord..... le bord du monde futur, supersensible). La sorcellerie des Noirs, superstition et mensonge avant tout, ressortirait-elle, par quelques-uns de ses traits du moins, à cette région encore obscure et mal définie ? L'idée du *dédoublement de la personnalité* entre autres, est-elle absolument sans fondement ? Le moi humain, la personnalité est un complexe si mystérieux de tant de facultés ! Qui osera prétendre que le dernier mot ait été dit à son sujet.

Nous livrons nos observations aux philosophes en quête de lumières sur ces questions intéressantes. L'étude de l'âme, chez ces peuples primitifs, dans ces tribus où l'esprit humain n'est encore recouvert que d'un léger vêtement, pourrait bien jeter quelques lumières nouvelles sur les problèmes de la psychologie.

II. *Les Possessions.*

628. Actuellement, les pratiques dangereuses de la sorcellerie sont plutôt en baisse chez les Ba-Ronga, et la cause principale de ce phénomène fort heureux, c'est l'établissement d'un juge européen, portugais, au milieu du pays pour prononcer sur les litiges des indigènes. Le fonctionnaire blanc n'accepte plus de plaintes contre les jeteurs de sorts, et, comme il a seul le droit de prononcer des peines sévères, la recherche en sorcellerie doit tomber. La dernière ou l'une des dernières fois qu'on a bu le philtre enchanté dans le pays de Mpfoumo, aux environs de la ville, ce fut à la mort de Zihlahla, le père de Nouamantibyane, aux environs de 1875. Nous avons vu un jeune homme de 30

à 35 ans qui l'avait bu avec son peuple dans le district de Mapoute, au Sud, il y a quelques années. On recourut encore à ce moyen de découvrir les coupables dans certains cas particuliers, mais plus guère pour confondre les sorciers, car on n'ose plus le faire.

Mais à mesure que la théorie que nous avons exposée dans le chapitre précédent allait s'affaiblissant, une autre superstition naissait et prenait une extension et une puissance extraordinaires : c'est celle d'après laquelle les esprits des décédés peuvent entrer dans un être humain et le rendre malade ou même le tuer.

629. Chose curieuse, les dieux ou esprits qui sont censés accomplir ces exploits et prendre possession des gens ne sont point les ancêtres des Ba-Ronga eux-mêmes : ce sont soit des *esprits de Zoulou,* soit des esprits de la tribu *des Ba-Ndjao* qui habitent de l'autre côté de la Sabie jusqu'aux environs de Beïra. Il semble que les possessions qui se sont manifestées les premières aient été celles des Zoulou : peut-être coïncident-elles avec l'exode toujours plus accentué des jeunes gens qui vont travailler aux mines de diamants de Kimberley ou aux mines d'or de Johannesbourg ou à Natal et qui voyagent à travers des districts occupés par les Zoulou. Quant aux esprits des Ba-Ndjao, on les appele *amandiki* et on dit qu'ils ont suivi les Thonga et les Ngoni, soldats de Goungounyane qui avaient été établis durant quelques années dans le Mosapa, au Nord de la Sabie, en plein pays Ndjao, et qui, plus tard, redescendirent de ces montagnes dans la plaine fertile et plantureuse de Bilène (bas Limpopo). D'autre part, lorsque la guerre de 1894 et 1895 força tous les Ba-Ronga du Nord, ceux de Mabota, de Zihlabla et du Nondouane à s'enfuir, ils partirent, dit-on, avec les dieux qui avaient pris possession d'eux et ils allèrent les semer dans les contrées du Nord où ils avaient cherché leur refuge, à tel point que, lorsqu'ils revinrent dans leurs foyers (ou plutôt dans leurs cendres... car, en leur absence, on avait brûlé toutes leurs huttes), ils ne furent plus molestés par les *psikouembo* (esprits des décédés). Voilà du moins ce que me racontait un indigène. Dès l'abord, il faut noter avec soin ces deux idées : les esprits tourmenteurs sont les mânes d'étrangers et non pas de gens du pays et ils s'attaquent volontiers aux Ba-Ronga qui voyagent dans des contrées étrangères ou les suivent dans leurs migrations.

630. Au reste, la possession *ndjao* paraît être pire que la zoulou. « Bundao bya karata, » déclare le dicton, c'est-à-dire : cette possession-là est pénible. Les incantations qu'on emploie sont en langue ndjao, naturellement, et ceux qui souffrent de cette maladie se distinguent en ce qu'ils portent de grosses perles blanches dans leur tignasse. Parfois ce n'est qu'une chaînette de petites perles qui pend en un endroit quelconque de la tête. Je vois encore, au bord d'un ruisseau, dans une combe ombragée dite Nhlalalène où nous avions fait halte au cours d'un voyage, une jolie jeune femme portant ce curieux ornement. J'en fus frappé et demandai à mon compagnon la raison pour laquelle elle se décorait ainsi. « Elle appelle les esprits des Ba-ndjao », me répondit-il.

Faisons maintenant l'histoire d'un cas de possession du commencement à la fin. [1] Rien ne sera plus propre à illustrer les idées des Ba-Ronga sur cette mystérieuse maladie de la personnalité, affection physique et psychique tout à la fois.

631. *L'origine de la maladie et son diagnostic.* Lorsqu'un malade présente certains symptômes spéciaux, l'idée qu'il pourrait bien être possédé se présente aussitôt à son entourage. S'il bâille fréquemment et sans cause, s'il éprouve une douleur persistante au côté, et surtout s'il a des hoquets bruyants et invincibles, les soupçons augmentent. Qu'il se mette à maigrir sans cause apparente et le diagnostic sera presque certain. Cependant on n'osera pas se prononcer sans avoir consulté les osselets.

On les jette à côté des amulettes du malade qu'on a placées sur une natte, par terre. Si l'astragale du sanglier, de l'antilope rouge et de la gazelle se dirigent vers elles, la supposition est confirmée. Si c'était seulement le noyau du « nkanye » qui avait roulé du côté des amulettes, on dirait : Cette maladie est une maladie ordinaire ; elle cèdera devant l'emploi des médecines (représentées par le noyau). Mais quand on voit les osselets des bêtes de la brousse et des fondrières se lancer dessus, on sait tout de suite que le mal mystérieux est dû aux puissances malfaisantes qui demeurent avec ces bêtes-là et qu'il s'agit désormais de les combattre. (Comparez le chapitre sur la Divination.)

[1] Voir dans la *Bibliothèque universelle*, de juin 1896, notre étude de mœurs intitulée : Galagala, où nous donnons la description du cas d'un jeune homme de Rikatla qui eut à subir toute la médication ordinaire des possédés.

Pour cela il faut trouver un exorciste (gobela). Il y en a plusieurs dans la contrée. On prononce le nom de l'un d'entre eux. Les osselets sont jetés. Si l'astragale qui représente l'individu nommé tombe du bon côté, c'est-à-dire en montrant sa face convexe, c'est qu'en effet il faudra confier la médication à cet exorciste-là. On jettera plusieurs fois le sort. On fera la contre-épreuve en indiquant un autre nom et il faudra que l'osselet qui le représente tombe du mauvais côté : alors la révélation précédente sera confirmée et on ira de l'avant, sûr de son affaire, avec un médecin bien accrédité et digne de toute confiance.

632. *Premier traitement, le Gobo ou Calebasse.*

L'homme de l'art une fois révélé, on demandera aux osselets de prescrire aussi la médecine à employer d'abord. Selon toute probabilité, le devin découvrira qu'il faut commencer par le Gobo, c'est-à-dire par la calebasse ovale (simple et non pas double comme elles le sont généralement), qu'on nomme ainsi. On s'en procurera une et on y mettra cuire le paquet de racines qui doit avoir pour effet de contraindre l'esprit à se manifester. Je possède ce paquet qu'un ancien médecin a composé à mon intention. La principale des drogues de cette ordonnance se nomme *poupoumana*, et, ce qu'il y a de curieux, c'est que cet ensemble de simples doit guérir la toux aussi bien que la possession. Il est à supposer qu'il ne guérit rien du tout ! Le malade doit racler ses racines, tremper l'écorce ainsi obtenue dans de l'eau froide, brasser (dludla) avec force de manière à produire une écume abondante et prendre cette écume avec sa bouche, la calebasse étant sur ses genoux. Puis il crache vers les quatre vents avec la syllabe sacramentelle « tsou » qui a la vertu de toucher les dieux et d'implorer d'eux la vie... Il n'y en a point d'oubliés, puisqu'on a accompli cette cérémonie en regardant tour à tour vers les quatre points cardinaux. Il prononce une prière, leur demandant de le guérir et de le faire parvenir, lui aussi, à la dignité de *gobela*, de *mongoma*, c'est-à-dire d'exorciste. Nous verrons plus loin comment il entend cela.

633. *Le Sabbat (kou gongonjela hé madandane).*

Comme la simple administration de la médecine de la toux ne peut suffire pour déloger les esprits qui ont élu domicile dans le malheureux et causent tous les désordres dont il souffre, on passe aux tambourins.... Le nom de sabbat que nous donnons à cette bruyante cérémonie n'est peut-être pas absolument exact,

puisqu'il fait songer à certaines notions des superstitions du moyen âge qui ne sont pas exactement celles des Noirs. Néanmoins je ne trouve pas de terme plus expressif pour désigner ces nuits d'infernal tapage par lesquelles le possédé aura à passer.

Tout d'abord on consulte les osselets pour savoir où le sabbat devra se tenir. Si l'osselet représentant le malade tombe au milieu des autres, c'est que l'on devra frapper les tambourins dans la hutte même.... .. Si l'osselet est au bord, le sabbat aura lieu sur la porte. S'il tombe loin, en dehors des autres, c'est qu'il faudra aller traiter le malade sur la place du village (houbyène). S'il roule encore plus loin et que l'astragale de la gazelle voyageuse sorte, elle aussi, du groupe, c'est que l'on devra se réunir dans la brousse, tout à fait en dehors du village. Si les osselets restent muets, ne révélant rien, on ira les consulter derrière la hutte ou sur la place jusqu'à ce qu'ils aient parlé. Il faut aussi que les quatre coquilles, Oliva ou Conus et Cypraea qui font partie du jeu des osselets tombent du mauvais côté en laissant voir la fente, la bouche dont elles sont munies. Cela signifie que les dieux, les esprits sortiront ; il y aura une issue pour eux, tandis que s'ils tombaient différemment, montrant leur convexité, le devin dirait : « Ma tikarata ntsena, vous prenez une peine inutile ; le sabbat sera sans effet : point d'issue pour les dieux ! » Mais on aura vite trouvé un moyen de contourner cette difficulté, et le sabbat ne tardera pas à commencer.

634. Dans la hutte, au beau milieu, le malade est assis. Morne, les yeux baissés vers la terre, le regard fixe, il attend... Dans la contrée, chacun sait qu'aujourd'hui, ce soir, quand la nouvelle lune paraîtra, aura lieu l'étrange et terrible conjuration. Les anciens possédés officient tous. Celui qui dirige la manœuvre, le « gobela » que les osselets ont désigné, tient en mains son tambourin, une peau du grand lézard varan, fréquent sur les collines, que l'on a tendue sur une monture de bois circulaire. (Voir planche, page 227, nº 9.) Dans l'air admirablement calme du soir, et comme pour faire un hideux contraste avec le soleil qui disparaît dans une gloire violacée, le premier coup retentit. Il rayonne, il s'épand de toutes parts ; il pénètre à travers les fourrés jusque dans les villages des environs, et alors c'est une émotion, une joie débordante, faite de curiosité, de malice, de je ne sais quelle satisfaction inconsciente. Chacun accourt à ce bruit bien connu ; chacun s'empresse vers la hutte du possédé et tous

veulent prendre part à cette lutte, à cette lutte contre le monde invisible. Ils sont là réunis, plusieurs avec leurs tambourins, d'autres avec de grandes caisses de zinc ramassées aux abords de la ville (c'est dans ces caisses que l'on vend le pétrole à Lourenço Marques), d'autres avec des calebasses remplies de petits objets que l'on secoue et qui font un bruit de crécelles... et maintenant, se pressant autour du malade, les voilà qui se mettent à frapper, à brandir, à secouer aussi violemment qu'ils le peuvent ces divers instruments de supplice. Quelques-uns frôlent la tête, les oreilles du malheureux. C'est un vacarme épouvantable qui se prolonge durant la nuit, avec de courtes interruptions, et jusqu'à ce que la fatigue gagne les exécutants de ce concert fantastique.

635. Mais ce n'est là que l'orchestre, l'accompagnement. Il y faut encore et surtout le *chant*, la voix humaine, le chœur des exorcistes, court refrain succédant à un solo plus court encore mais que l'on répète cent fois, mille fois, toujours avec le même but auquel tous travaillent sérieusement, opiniâtrément : celui de forcer cet être spirituel, ce mystérieux esprit, qui est là, à se révéler, à faire connaître son nom.... après quoi ses maléfices seront conjurés. Ces chants sont à la fois naïfs et poétiques. Ils s'adressent à lui, le glorifiant, cherchant à le flatter, à le gagner, pour obtenir de lui l'insigne faveur de se livrer. Voici le premier de ceux que j'ai entendus... un jour que j'étais en voyage et que, à l'ouïe d'un bruit de sabbat derrière les buissons, je sautai à bas de mon wagon et allai tomber au beau milieu d'une scène d'exorcisme.

Chibendjana ! u vukele bantu !
Rhinocéros, tu attaques les hommes !

vociféraient les chanteurs autour d'une pauvre femme qui paraissait perdue dans je ne sais quel rêve inconscient; c'est à peine si mon arrivée fit cesser quelque peu ce tapage de l'autre monde. L'apparition d'un Blanc est pourtant, en général, un événement dans les villages de cette contrée.

Lorsque les heures se passent sans qu'on puisse constater aucun effet produit sur le malade, on change de refrain. La nuit est peut-être avancée. L'aurore s'approche.
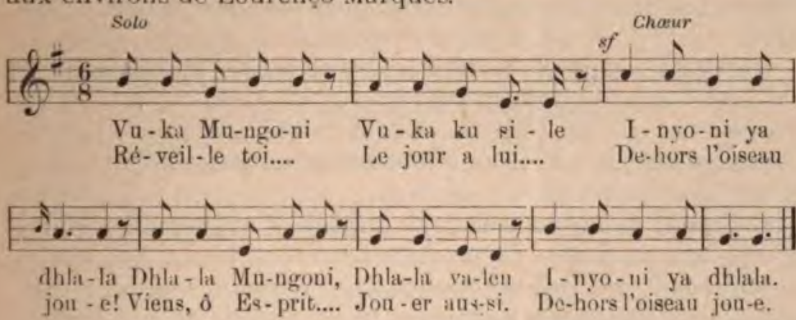
Sors, esprit, on pleure à ton propos jusqu'au lever du matin !
Pourquoi sommes-nous donc maltraités ?

Ou bien, pour insister encore, on va jusqu'à menacer l'esprit de s'en aller pour de bon s'il ne consent pas à céder aux objurgations de ces tambourineurs en délire :

Allons-nous-en! oiseau des chefs! allons-nous-en (puisque tu nous tiens rigueur).

636. Les mélodies de ces incantations d'exorcistes ont un caractère particulièrement pressant, incisif, pénétrant. J'ai eu l'occasion d'en noter une qui se chantait avec un accompagnement baroque d'un alto à la quarte. Par malheur il ne m'a pas été possible de relever cette seconde voix. L'effet troublant de cette musique était intensifié par un sforzando très particulier, au moment où le chœur attaquait sa phrase musicale Celle-ci était précédée, comme généralement, d'une introduction en solo.

Voici ce chant tel qu'il est universellement connu et exécuté aux environs de Lourenço Marques.



Le sens en est aisé à deviner. Le matin approche. Réveille-toi donc, esprit qui dors! (Cet esprit est appelé *Mou-Ngoni*, c'est-à-dire *Zoulou*, car on suppose qu'il s'agit d'un cas de possession zoulou.) Les oiseaux déjà s'ébattent dans les taillis. Bientôt nous devrons aller à notre ouvrage et t'abandonner! C'est le dernier moment : Viens aussi jouer au matin et te révéler à nous!

637. Cette insistance est récompensée. Le malade commence à donner quelques signes d'assentiment. C'est que le « Chikouembo » s'apprête à « sortir ». Les assistants l'encouragent.

Chawâne! Mou-Ngoni! Huma ha hombé hi tindlela ta kou loulama...
Salut, esprit! Sors doucement par des chemins bien droits ..

C'est-à-dire : « Ne fais pas de mal au possédé ! Épargne-le ! »

Subjugué enfin par ce concert bruyant, le possédé entre dans un état d'exaltation nerveuse. Une crise se déclare, résultat de cette longue suggestion dont le caractère hypnotique est bien évident. Il se lève, se met à danser frénétiquement dans la hutte. Le tapage redouble. On supplie l'esprit de consentir enfin à se nommer. Il crie un nom, un nom zoulou, celui d'un ancien chef décédé, comme Manoukoci ou Mozila, les ancêtres de Goungounyane ; parfois, chose curieuse, il profère le nom de Goungounyane lui-même, bien qu'il soit encore vivant... sans doute parce que le grand chef zoulou était envisagé comme revêtu d'une puissance divine. Une ancienne possédée m'a dit avoir émis le vocable : *Pitlikéza*, et il se trouve que ce Pitlikéza était une sorte de barde zoulou qui avait parcouru le pays de Delagoa lorsque cette personne était encore jeune fille. Elle était persuadée que l'âme de cet individu était venue s'incorporer à elle, plusieurs dizaines d'années après son passage dans la contrée.

638. Mais terminons la description de la crise du possédé. Il danse, il saute au hasard. Parfois il se jette dans le feu sans y rien sentir, ou bien il finit par tomber roide (a womile), comme en catalepsie ; sa tête heurte contre un bloc de bois, ou contre le sol ; il ne paraît pas en souffrir.

Il se peut que le concert des tambourins se prolonge, quatre jours, une semaine, deux semaines. Je connais une femme (maintenant devenue chrétienne sous le nom de Monika) à laquelle on l'a fait subir sept jours. Tout dépend de la nervosité du malade et de l'accablement où le jeûne et la souffrance l'ont plongé.

L'esprit ayant décliné ses nom et titre, il est désormais connu et on peut commencer à l'interroger. Spoon, le devin, dont la femme a été possédée deux fois, par les Zoulou et par les Ba-Ndjao, m'a raconté une de ces confabulations. Il se trouvait dans un village des environs quand soudain on vint le chercher en hâte en lui disant : « Ta femme, qui assistait à un sabbat à tel ou tel endroit, a été prise de la folie des dieux ». Il se rend en toute hâte sur les lieux et constate qu'en effet elle était hors d'elle et dansait à la manière des possédés. Or jamais il ne s'était douté auparavant qu'elle fût possédée d'un esprit. Et cet esprit se mit à parler, quand elle se fut un peu calmée. Il

répondit aux questions qu'on lui posait : « Je suis entré dans ce *ligodo*, c'est-à-dire dans ce corps, dans ce vaisseau, de telle et telle façon. Le mari était allé travailler aux mines d'or. Je me suis attaché à lui dans un certain endroit, alors qu'il était assis sur une pierre, et lorsqu'il a été de retour à la maison, je l'ai quitté pour entrer dans sa femme. » — « Es-tu seul, esprit, lui demande-t-on volontiers. » — « Non, j'y suis avec mon fils et mon petit-fils », répondra-t-il peut-être. Ou bien, si l'on soupçonne qu'en effet il y a plusieurs esprits avec lui, on continue à battre le tambour pour faire sortir toute cette armée, et parfois le possédé prononce jusqu'à dix noms.

639. *La satisfaction par le sang.*

Durant cette confabulation, l'esprit, parlant par la bouche du malade, mais se distinguant parfaitement de lui, exige parfois des présents, et il en est un, en particulier, qu'on doit lui faire pour le satisfaire et le congédier (hangalasa). Le chant d'exorcisme que nous avons reproduit ci-dessus le mentionne déjà à titre de promesse pour engager l'esprit à dire son nom. C'est ce qu'on appelle le *thouaza :*

Aba ka Kongosa ba thouaza hi houkou.

c'est-à-dire : les gens de chez Kongosa (je ne sais qui est ce Kongosa) traitent avec le sang d'une poule », dit le refrain du second verset. Le sang, une abondance de sang est, en effet, nécessaire pour effectuer la guérison du malade et obtenir du locataire malfaisant qu'il cesse de nuire.

En général, on lui procure mieux qu'une poule : on va chercher une chèvre, une chèvre si le malade est un homme, un bouc si c'est une femme. L'exorciste qui a dirigé toute la cure revient, fait chanter aux assistants le chant qui a provoqué la première crise. Le possédé recommence à s'exciter, à se monter, à présenter les symptômes de folie furieuse que nous avons décrits tantôt. Alors on perce l'animal au côté et il se précipite sur la blessure, suce, avale avidement le sang qui sort, s'en remplit l'estomac avec frénésie. Quand il en a bu à son soûl, on doit l'enlever de force de la bête, lui administrer certaines médecines (entre autres une dite « ntchatche » qui paraît être un émétique) et il s'en va derrière la hutte rendre tout le sang qu'il a absorbé. Par là, sans doute, l'esprit ou les esprits ont été satisfaits et dûment expulsés.

Le patient est ensuite enduit d'ocre. On lui pique dans les cheveux la vésicule biliaire de l'animal, on le revêt de lanières faites au moyen de la peau de la chèvre qu'on a dépecée : ces diverses cérémonies doivent symboliser le bonheur, la fortune que le sacrifice sanglant aura procurés au malade. Tous les joueurs de tambours qui sont d'anciens possédés s'ornent de ces lanières, eux aussi, les croisant sur leur poitrine, à la manière ordinaire. (Voir page 57.)

La viande de la chèvre fournira aussi un moyen de conjurer définitivement les mystérieuses puissances spirituelles. A chaque membre, on enlève un morceau de chair, et on cuit toutes ces parcelles dans une petite marmite à part, avec une poudre médicinale préparée ad hoc. L'exorciste en chef va cueillir une branche à un acacia qui porte d'immenses épines blanches et brillantes. A chacune des épines on pique un morceau. Le malade s'élance à toutes jambes du côté de la branche, et, en passant, il happe avec ses dents un bout de viande. En le mangeant, il se précipite du côté de l'Est. Il revient, enlève une autre parcelle et court vers l'Ouest. Il en fait de même pour les autres points cardinaux et, de cette façon, il conjure les dieux, les esprits de tous les pays, de toutes les provenances. Cela fait, les autres possédés (bangoma kulobyé) en font autant. Le reste de la chèvre est alors cuit et mangé : les cornes, les sabots sont conservés avec soin et mis sur le toit de la hutte, au-dessus de la porte, par laquelle entre le malade (chiranwin), évidemment pour protéger sa demeure contre les influences mauvaises.

Le lendemain, on va creuser dans le marais pour extraire du sol une certaine racine de jonc (ndjaou) que l'exorcisé portera sur le sternum, et on lui prépare des ficelles particulières dites *mingamazi* qu'il se met en bandoulière.

640. *La purification finale du hondla et le revêtement des amulettes* (*timfisa*).

Lorsqu'une maladie grave a été guérie, les Ba-Ronga pratiquent une certaine cérémonie de purification qu'ils appellent le *hondla*. (Voir § 533.) Elle est de rigueur pour conclure et confirmer l'exorcisme. Mais elle ne peut s'accomplir qu'après un temps déterminé et à une condition : c'est que le mari ou la femme possédée soient demeurés dans une continence absolue. Il s'agit d'abord de constater s'ils ont été fidèles oui ou non à

cette règle que le « gobela » leur a imposée. Pour cela on place une volaille sur la tête du malade. S'il s'est abstenu, comme on le lui avait commandé, la bête restera immobile. Elle ne s'envolera pas. Si même quelqu'un s'approche et passe tout près, elle ne bougera pas. Si elle part à grand bruit, l'exorciste irrité s'en ira en disant : «Vous avez péché et par là vous avez rendu inefficaces toutes mes médecines[1] (mi honile miri). »

Supposons le cas favorable : le coq est resté tranquille. On le transpercera et la purification s'accomplira en laissant dégoutter le sang sur le malade. Après quoi on plumera la volaille qui sera mangée par les gens du village ; mais ni le possédé, ni son conjoint, ni le médecin n'y toucheront. Dès lors le mari et la femme auront le droit de vivre ensemble comme par le passé.

L'astragale d'une chèvre sera la grande amulette que portera l'exorcisé. On le lui attachera au cou entre deux petits sachets contenant diverses substances (voir au chapitre suivant), et il en résultera ceci : c'est que, lors même que les esprits reviendraient auprès de lui, ils ne lui feront aucun mal, mais lui diront en douceur ce qu'ils exigent de lui.

641. Est-ce à dire que tout est fini par là ? Une crise nerveuse aussi violente, une série aussi compliquée de cérémonies troublantes laissent après elles une commotion, un ébranlement dont le possédé ne se remet pas immédiatement. Il paraît que, de temps à autre, le soir, les « bangoma », ceux qui ont passé par cette initiation, sont pris de nouveau de la folie caractéristique et qu'ils frappent même parfois leurs voisins avec la petite hache que les Ba-Ronga emploient dans leurs danses. De jour ils sont de sens rassis. Il y a plus : le fait qu'ils ont été en relation spéciale avec les esprits, avec les dieux, leur donne un lustre et leur impose des devoirs particuliers. Ils sont devenus eux-mêmes *gobela*, et pourront prendre part désormais aux exorcismes des malades. Ils gagneront peut-être de l'argent avec leurs

[1] Il faut noter cette importance donnée dans les coutumes de la « bongoma » aux relations matrimoniales. Nous avons vu déjà qu'il faut tuer une chèvre pour purifier un homme et un bouc lorsque c'est une femme. Ici, nouveau trait, le mari ou l'épouse malade est séparé de son conjoint. Je crois aussi, sans pouvoir l'affirmer, que l'on choisit un exorciste homme pour traiter les femmes possédées et une exorciste femme pour présider au traitement des hommes. On m'a dit enfin que les relations entre le malade et son médecin de l'autre sexe étaient très libres, si même elles ne devenaient pas tout à fait illicites. Y-a-t-il une idée à la base de ces faits et quelle est-elle ? Ce point est encore obscur pour moi.

fameux tambours: voilà pourquoi ces cérémonies sont, à certains égards, une initiation; voilà pourquoi encore certains individus ne sont pas fâchés d'être possédés et consentent facilement à se soumettre au supplice du sabbat. C'est pour cela sans doute que la jeune femme que nous vîmes au bord du ruisseau avait suspendu à ses cheveux la bague de perles blanches pour appeler les esprits des Ba-Ndjao!

642. J'irai même plus loin et dirai que, actuellement, la pratique de l'exorcisme chez les Ba-Ronga est, parmi toutes leurs coutumes, l'acte qui porte au plus haut point le caractère religieux. En se livrant avec une passion aussi grande à ces cérémonies ténébreuses, ils cherchent assurément à se procurer l'émotion vague que le contact avec le surnaturel produit dans l'âme humaine. Ils s'efforcent d'entrer en relation avec le monde de l'au delà auquel ils croient fermement. Il s'agit pour eux non point d'expulser les esprits, comme le faisaient au moyen âge ou aux temps apostoliques ceux qui chassaient les démons, mais d'entrer en relation avec eux, de connaître leur nom, leur histoire et d'obtenir par des expiations, par le sang, que ces êtres mystérieux ne tourmentent plus le malade en frappant sa chair, mais lui parlent en douceur et deviennent plutôt ses protecteurs. Celui pour qui les pratiques des « gobela » auront réussi deviendra l'ami des dieux. Il acquerra une influence spéciale sur eux, et entretiendra avec les esprits des relations journalières.

En voici un exemple que j'ai constaté de mes propres yeux. Un jour nous évangélisions le village d'un petit chef demeurant près de Morakouène et qui se nomme Nouantlongouana. Je le suivis dans sa hutte. Il m'offrit de la bière de maïs que je refusai. Alors il se mit à boire. Mais, avant de tremper ses lèvres dans sa cruche primitive, je remarquai qu'il versait sur le plancher une goutte de la boisson acidulée. Nous parlâmes aux gens de son village. Il était très attentif et je le fixais, enseignant avec force la bonne nouvelle que nous avons un Père dans les cieux, un Sauveur. Soudain Nouantlongouana prend un regard fixe, vitreux, pousse un cri et retombe dans un état apparemment inconscient, les yeux vagues, l'air absolument perdu. Nous dûmes couper court au plus tôt à la séance d'évangélisation. Lorsque je m'informai de la raison de ces curieuses manifestations, on me répondit: « *A ni bademona,* c'est un démoniaque! » Ces gens-là soignent les esprits, leur font toujours des libations, mettent de côté

pour eux des morceaux de viande qu'on suspend au toit de la hutte. J'en ai connu d'autres qui vinrent parfois à nos cultes à Rikatla. Le 29 juin 1890, tout d'un coup, retentit dans notre modeste chapelle comme un grognement de chien en colère ou une sorte de râle très profond. Je crus que c'était une bête quelconque qui, au dehors, poussait son cri. Mais non, c'était une possédée qui désirait devenir chrétienne pour se guérir et qui avait apparemment des luttes intérieures avec l'esprit!

643. Et maintenant est-il possible d'expliquer toutes les manifestations de la « bongoma » ou possession des Ba-Ronga ?

Dans un certain nombre de cas, nous pouvons déclarer hardiment que la posssession n'est autre qu'une maladie parfaitement reconnaissable pour quiconque a fait quelques études de médecine. Ainsi « Galagala », ce jeune homme dont nous avons raconté l'histoire ailleurs, souffrait tout bonnement d'une pneumonie chronique. Le Dr Liengme l'a ausculté et a pu diagnostiquer son mal le plus aisément du monde. Dès que l'affection se prolonge et refuse de céder devant leurs drogues, il est naturel que les médecins ou sorciers noirs, très prompts à statuer des causes spirituelles, crient à l'intervention d'esprits.

Dans d'autres cas, comme celui que nous venons de rappeler et chez certaines femmes du district de Chifimbatlelo que j'ai vues, la possession était tout simplement une maladie mentale, une folie sombre, et je serais disposé à croire que c'est là la cause la plus fréquente des phénomènes de la « bongoma ». Le tambourinage et les simagrées de l'exorcisme doivent d'ailleurs avoir pour effet d'enlever le reste de leur raison ou de leur force nerveuse aux malheureux que l'on expose à ces horreurs du sabbat.

Est-ce tout ? Nos chrétiens indigènes ne le pensent pas. Pour eux, les possessions de leurs compatriotes sont exactement semblables à celles des Juifs du temps de Christ et ils les appellent, sans aucune hésitation, des démoniaques (bademona). Il y a des traits, dans cette étrange maladie, qui rappellent certainement ceux que racontent les Évangiles. L'on maîtrise l'esprit en lui faisant déclarer son nom ; de même le démoniaque de Gadara a été vaincu lorsqu'il a dû dire : « Je m'appelle « Légion ». Les crises frénétiques de l'exorcisme présentent exactement les mêmes symptômes que celles de l'enfant dont les apôtres ne purent obtenir la guérison, au pied de la montagne de la transfiguration, et « qui poussait des cris, que l'esprit agitait avec violence, faisait écumer,

jetait dans le feu, etc. » En outre les exorcistes juifs se servaient, comme ceux du Sud de l'Afrique, de racines particulières pour expulser les esprits (Josèphe, Antiq. VIII, 2-5) et, pour eux, comme pour nos Ba-Ronga, cette maladie consistait en une véritable confiscation de la personnalité par un parasite spirituel.

D'autre part, il est un autre fait parfaitement positif, c'est que nous avons parmi nos néophytes les plus décidés plusieurs anciens et anciennes possédées. Trois d'entre elles étaient des « gobela » de renom et leur nouvelle foi a fait disparaître du jour au lendemain les crises dont elles étaient souvent saisies. (Raguèle, Rebeka, Noualihlanga.) Elles sont absolument persuadées qu'elles étaient les victimes d'influences spirituelles malignes.

Aussi croyons-nous plus prudent de laisser la question ouverte, et, tout en reconnaissant que la superstition et la crédulité des Noirs attribuent fort souvent à des esprits des maux purement matériels et parfaitement explicables, nous n'irons pas jusqu'à nier absolument la possibilité d'une intervention surnaturelle dans ces phénomènes de possession. Encore ici nous dirons : la personnalité humaine est une chose fort complexe, même dans son état de santé, et ses maladies, ses anomalies sont loin d'être encore parfaitement claires ; l'on ne saurait donc, *a priori*, contester que des influences spirituelles étrangères et malignes ne puissent s'exercer sur elle et la troubler. Quoi qu'il en soit, nous engageons les moralistes à ne pas négliger l'étude des possessions parmi les peuples primitifs, et nous espérons que la description de ces phénomènes étranges, tels qu'ils se produisent chez les Ba-Ronga, ne leur sera pas inutile.

CHAPITRE IV

Divination, Amulettes, Superstitions diverses.

La divination. C'est un métier. Dons de seconde vue. Les sept ou huit moyens de la mantique ronga. La courte bûche. Le philtre enchanté. Le petit gobelet et la petite calebasse. Les osselets. Le panier de Spoon. Son contenu. Astragales et adjuvants. Système d'interprétation. Horoscope à propos d'une femme malade ; un trésor perdu. Initiation des jeteurs d'osselets. Grande diffusion de ce moyen de divination en Afrique. Rapport avec l'astragalomancie des Grecs et les dés européens. Sincérité relative des devins. §§ 643-657.

Différence à faire entre devins, thaumaturges, médecins, exorcistes, divinateurs, sorciers et prêtres. § 658.

Les présages. Présages défavorables : l'escargot, la grosse vipère, le boa, les serpents, le petit oiseau invisible, la « vuivre », les étoiles filantes, la lanterne magique des missionnaires ! Présages favorables : le coléoptère Mbombolosi, le Chourua-chouruana, l'éternuement. §§ 659-663.

La théorie des amulettes. Grand vague des idées animistes. Les notions de malheur, de souillure et d'interdit. Rôle des amulettes. Amulettes préventives contre la morsure des serpents, le parasite de la peau et le vertige. Amulettes pour les ulcères. Amulettes pour faire l'épreuve de la guérison ou pour la parachever. Le grelot. Les doigts de poule. Amulettes des possédés. §§ 664-676.

L'interdit. Le « yila », défense sacrée. Premier linéament d'une moralité supérieure. Diverses catégories d'interdictions. Celles que dictent la coutume, la pudeur, le respect. §§ 677-683.

I. *La divination chez les Ba-Ronga.*

644. A plusieurs reprises déjà, nous avons pu constater le rôle considérable que la divination joue parmi les Ba-Ronga. C'est au point que certains individus, doués d'aptitudes particulières, font de cet art un véritable métier. Le vieil Hendrick, (un vieillard de Khocène à la tête toute blanche), m'affirmait avoir vu entre autres un devin qui parcourait le pays et donnait dans les villages des séances où il faisait preuve d'une sorte de talent de seconde vue. L'homme en question était arrivé un jour chez Hendrick et, sur sa demande, lui avait décrit minutieusement une chèvre qui se trouvait à une grande distance et que le devin n'avait jamais vue. Cet individu, comme ses confrères, découvrait à coup sûr l'endroit où étaient enfouis tels ou tels objets. « Creusez ici, au milieu du kraal ou bien sous cet arbre, et vous exhumerez un crâne ! » disait-il. On lui obéissait et sa prédiction se confirmait. Si j'ai bonne souvenance, Hendrick racontait que ces devins opèrent lorsqu'ils sont dans un *état de surexcitation particulière*. Nous avons vu le « chinousa » faire de même lorsqu'il « hume l'air » pour découvrir les sorciers (§ 619) et ces phénomènes, où la supercherie joue peut-être un certain rôle, rappellent ceux du somnambulisme de nos contrées.

Cependant les Ba-Ronga n'ont aucun système de divination que l'on puisse rapprocher de l'astrologie [1] du moyen âge, de la

[1] Notre tribu s'y connait très peu en fait d'étoiles. Les Ba-Ronga ne paraissent pas se préoccuper des astres et leur font jouer un rôle très restreint dans leurs superstitions, à ma connaissance du moins. Voici les seules idées curieuses que j'aie recueillies au sujet des astres. Les indigènes croient que les taches de la lune représentent une

chiromancie des Zigeuner ni de l'examen des victimes sacrifiées tel que le pratiquaient les anciens. Leur art divinatoire est néanmoins fort développé puisque, outre la divination par extase, ils possèdent au moins sept autres moyens de mantique. Passons-les en revue.

645. Le *pshapsha* correspond, si je ne fais erreur, à notre courte bûche. C'est un amusement auquel les enfants recourent dans les jeux pour consulter le sort. Mais je ne le connais que par ouï-dire.

646. Le *mondjo*, c'est-à-dire le philtre enchanté, joue, par contre, un rôle considérable au tribunal. C'est le moyen officiel que le chef emploie pour découvrir les coupables qui nient leurs forfaits, surtout les jeteurs de sorts et les femmes adultères. Il correspond aux jugements de Dieu de l'Ancien Testament et du moyen âge. Nous avons décrit assez longuement l'emploi de ce breuvage étrange pour n'y pas revenir. (Voir §§ 620-623.)

Quant au *Hakati* et au *Moundondo*, ce sont des pratiques de divination qui, actuellement, sont en train de se perdre ; il m'a été impossible jusqu'ici de savoir en quoi elles consistaient.

647. Par contre, en voici deux autres qui m'ont été expliquées en détail par un jeune indigène dont le père, Toumbène, était un devin renommé. Le premier s'appelle *le Petit Gobelet* (chintchekuana), et voici, d'après les expressions de mon informateur, comment le vieux Toumbène s'en servait. « Il prenait dans la main gauche un petit gobelet et le tenait par son anse. Il y plaçait une corne soit de chèvre, soit d'antilope et, avec la main droite, il se frappait la cuisse droite tout en posant la question qu'il voulait élucider. Il disait : « L'affaire est-elle bien telle que je le dis ? » S'il avait bien deviné, la corne se mettait à s'agiter. Si tel n'était pas le cas, elle restait immobile. »

femme qui porte un fagot ; ils montrent l'astre de la nuit aux enfants le second mois de leur vie dans la cérémonie du « koulakoulisa » (§ 8). Ils conjurent les étoiles filantes, comme nous le verrons plus loin, au moyen d'incantations. Ils ont un nom général pour les étoiles (tinyeleti), un pour la lune (houéti) et un pour le soleil (dambo). Il est possible que ces deux terminaisons en *eti* soient féminines et que la lune et les étoiles aient été envisagées autrefois comme des divinités. Si tel est le cas, il n'est resté aucune autre trace de ces conceptions mythiques. Au Zambèze, par contre, chez les Ba-Rotsi, on rencontre quelques indices d'un culte du soleil et de la lune et il semble que l'un soit considéré comme masculin, l'autre comme féminin. Est-ce un reste de religion naturiste qui se serait encore plus effacé chez les Ba-Ronga ? L'absence de toute cosmogonie dans cette tribu et chez les nations voisines est un des caractères les plus frappants de leur paganisme.

Il consultait aussi le sort au moyen de la *Petite Calebasse* (*Songoubana*). Elle était munie de lambeaux d'étoffe qu'il attachait au cou de la gourde et qui pendaient par en bas. De plus, il avait encore passé autour de la calebasse une ficelle qu'il suspendait au pouce de sa main gauche. Il élevait cette main; avec la droite il se frappait doucement la cuisse droite et interrogeait sa calebasse en l'appelant du nom qu'il lui avait donné, c'est-à-dire Nkochiwatihomo. Lorsque la calebasse était d'accord, on voyait les morceaux d'étoffe s'agiter en tous sens et faire: ntchila-ntchila-ntchila-ntchila... Puis il lui disait: « Arrête ». et elle s'arrêtait! Il nous étonnait beaucoup, notre père! Son pouvoir de divination venait de ce qu'on lui avait fait certaines incisions à la main et qu'on y avait introduit une médecine spéciale. Ceux auxquels on n'a pas fait subir cette opération ne peuvent pas consulter le sort... Ils ont beau interroger le petit gobelet, la corne ne s'agite pas. Celui qui a enseigné ce métier à notre père s'appelait Chitakoulé. »

Remarquons que la divination par le gobelet et la calebasse est un art que l'on ne saurait exercer, sans avoir passé par une initiation.

648. Tel est le cas, à un degré bien supérieur encore, dans la *divination par les osselets* (kou hlahlouba hé boula). Plus on pénètre dans l'intimité de ces tribus et plus on est surpris de constater la place immense qu'y occupent les osselets: ils interviennent nécessairement dans tous les événements quelque peu marquants de la carrière des individus et de la vie nationale. Rien de plus curieux, rien qui illustre mieux la psychologie et les idées philosophiques de ces peuples que la théorie des osselets (tinhlolo). Par une coïncidence très avantageuse, j'ai pu obtenir le panier d'un devin contenant tout un jeu d'osselets, et — ce qui est plus précieux encore — l'explication raisonnée de ce système de divination.

Un de mes voisins de Rikatla qui était déjà expert dans cet art, étant devenu chrétien, je lui ai demandé de m'initier aux pratiques des devins et il y a consenti. Il s'appelle Spoon. Son nom a déjà été cité plusieurs fois dans cet ouvrage. J'ai publié, dans le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* de 1897, tous les détails de ses révélations et il suffira maintenant d'en indiquer brièvement la substance en y ajoutant certaines particularités sur lesquelles je me suis renseigné depuis.

649. Le jeu d'osselets de Spoon se compose de vingt-sept objets qui, en général, vont par paires et qu'on peut diviser en deux classes: les astragales et les adjuvants. Les *Astragales* sont au nombre de quatorze. Sept d'entre eux ont été pris à des chèvres de différents âges et de différents sexes. Ils représentent les membres de la famille, car la chèvre est l'animal domestique par excellence. Les astragales du *bouc*, de la *chèvre mère*, de la *chèvre jeune mère* correspondent donc au père de famille, à la mère et à la jeune femme. Ceux de la *chevrette* allaitée ou de la chevrette sevrée, ce sont les jeunes filles, soit les toutes petites, soit les plus âgées, tandis que les astragales des *chevreaux* allaités ou sevrés désignent les garçons, petits ou grands.

Sept autres astragales proviennent d'autres animaux: voici ceux *du sanglier* et *de la laie*, représentant les esprits des ancêtres, les dieux qui demeurent cachés dans les fourrés, comme le sanglier, et qui en sortent pour nuire aux villages, ainsi que des bêtes sauvages se précipitant sur les champs pour les ravager; ceux de la *gazelle mâle et femelle*, ce sont les jeteurs de sorts: car la petite antilope à laquelle on a emprunté son astragale est grise et chemine de nuit, comme les sorciers! Elle représente aussi les voyageurs, car elle est toujours sur pied, et les amoureux, peut-être à cause de ces deux particularités: elle erre beaucoup, surtout de nuit! Spoon avait en outre un osselet pris à une *antilope rouge* dite mangoulué. Le second lui manquait sans doute. Il indique les criminels qui versent le sang. Enfin les deux derniers astragales étaient ceux du *singe* et de la *guenon*: ils affectent une forme assez différente des autres et doivent représenter la brousse, les influences du dehors.

Les astragales désignent donc, d'une manière générale, les différents *personnages* qui composent le village ronga et les *agents personnels* (dieux, sorciers, etc.) qui interviennent dans la vie des indigènes.

Les *Adjuvants*, lesquels vont aussi par paires, semblent correspondre plutôt aux divers objets parmi lesquels l'indigène se meut, aux divers principes sous l'influence desquels il croit être placé. Ce sont d'abord quatre coquillages: deux *Oliva* (ou Conus), coquilles masculines, représentant les attributs des hommes (armes, courage viril), et deux *Cypraea*, coquilles fémi-

nines, correspondant aux attributs des femmes (marmites, grossesses). A l'occasion, ces coquilles désignent aussi les rires ou les pleurs. Deux morceaux de carapace de *tortue* mâle et femelle représentent la paix ou l'angoisse. Deux *pierres noires* trouvées à l'intérieur du crocodile désignent la nuit, les mauvaises nouvelles. Deux *noyaux* du « nkanyi », de forme anormale, indiquent le règne végétal, les arbres et aussi les médecines. L'*ongle du Fourmilier*, mammifère qui creuse de grands trous, c'est le fossoyeur qui prépare les tombeaux, la mort qui s'approche, et enfin une *pierre brillante* de forme particulière, trouvée en voyage, c'est la fortune, la chance, l'argent.

A ces vingt-sept objets, d'autres devins en ajoutent certains autres. J'ai vu un jour, en assistant à une consultation d'osselets, une sorte de rose en laiton qui représentait sans doute les Blancs, car ceux-ci constituent un nouvel élément dans la vie des indigènes et les devins ne peuvent en faire abstraction. L'un de mes collègues me dit avoir vu une navette de machine à coudre remplir cet office dans un jeu d'osselets parmi les Nkouna de Chilouvane. De plus, certains jeux d'osselets contiennent deux phalanges de lion et de lionne ou les astragales de la brebis et du bélier pour indiquer les chefs.

650. Et maintenant quel est le *système d'interprétation des osselets?* Exposons, pour bien l'illustrer, les divers actes d'une consultation typique.

Une femme, une mère de famille est tombée gravement malade. Son mari envoie en hâte un petit garçon appeler le devin. Celui-ci remet au messager son panier d'osselets (l'un de ces jolis *chiraba* que nous avons décrits plus haut et dont on trouvera l'image page 227, N° 2). Lui-même se rend sans tarder au village de la malade muni d'un bâton spécial, recourbé à son extrémité, avec lequel il arrange ses osselets et les ramasse après la consultation. Les vieux manches d'ombrelles sont particulièrement appréciés des devins pour cet office-là. Il arrive. Le père de famille, ou plutôt celui qui est « le maître du malade » (nwinyi wa mbabyi) prend les osselets entre ses deux mains, les mélange bien, les jette sur une natte étendue par terre à cette intention. Il se peut aussi que le devin les jette lui-même pour commencer et les passe ensuite au « maître du malade ». Mais, en thèse générale, c'est le consultant qui, d'un geste brusque, les répand sur le sol. Son bâton en main, le

devin se met à expliquer la signification de chaque astragale, de chaque adjuvant. Les assistants accroupis autour de la natte répondent à ses démonstrations par l'exclamation suivante en zoulou.

Hizwaa. . si ya vuma...

Nous comprenons, nous sommes d'accord.

C'est que chacun connait en gros la signification des osselets et leur interprétation: chacun est à même de juger si le devin explique le sort (boula) selon les lois. A supposer que la disposition des osselets n'ait aucun rapport avec le cas actuel, c'est-à-dire avec la maladie de la mère de famille, on recommencera à les jeter jusqu'à ce que l'astragale de la chèvre mère tombe en évidence, et que les osselets voisins permettent de découvrir la cause, l'avenir probable et le remède de sa maladie.

Cette interprétation n'est donc point livrée à l'arbitraire absolu du devin. Certains principes sont à la base de cette opération divinatoire; en voici les principaux: le devin doit tenir compte *du côté* sur lequel les osselets sont tombés, de *la direction* vers laquelle ils regardent et de *leur position respective.* De là naissent des combinaisons sans fin, au milieu desquelles l'ingéniosité, la ruse de ces personnages se donnent libre carrière. Chacun des objets que nous avons énumérés peut, en effet, tomber de deux manières principales: s'il montre sa *face convexe,* c'est le *cas positif.* L'être représenté par lui est comme un animal bien planté sur ses jambes, vivant, agissant, — en santé, s'il s'agit des astragales de chèvres, — prêt à nuire s'il s'agit de ceux des sangliers et des antilopes. Les coquilles présentent-elles leur face convexe, c'est que les marmites ou le courage ou les armes sont en bon état. La carapace de la tortue est-elle dans cette position, c'est qu'il y a paix au village: point d'angoisse, *on y transpire tout à son aise*, comme le dit la pittoresque expression des Ba-Ronga. L'ongle du fourmilier tourné ainsi, c'est la mort qui s'approche, le fossoyeur qui vient creuser le tombeau. Si, par contre, l'osselet tombe de manière à montrer sa *face concave,* c'est que l'être ou le principe représenté par lui est *au négatif.* Tel un animal couché sur le dos, les quatre fers en l'air! C'est donc: la maladie, s'il s'agit des astragales de chèvres, — l'incapacité de nuire, si les astragales des sangliers ou des ga-

zelles sont sur le dos, — l'angoisse, si la carapace de la tortue est du mauvais côté, etc. Les coquilles masculines ou féminines, présentant leur ouverture allongée, ce peut être le courage viril disparu, les armes, les marmites brisées, mais aussi les rires et les pleurs... à cause de ces bouches grandes ouvertes!

651. Pour illustrer ce système d'interprétation, j'ai reproduit ici une combinaison d'osselets qui aurait une signification bien déterminée dans le cas supposé d'une mère de famille gravement malade. C'est Spoon lui-même qui a imaginé cette combinaison et qui m'a révélé quelle serait son interprétation si vraiment on l'avait consulté pour une femme malade et que les osselets fussent tombés de cette façon-là. — Ceux qui montrent leur face convexe sont accompagnés du signe *plus* (+) et ceux qui sont sur le dos, du signe *moins* (—).

Considérons donc cet horoscope.... Le sort a parlé. Spoon le constate du premier coup à la disposition des diverses pièces de son jeu....

En effet, voyez au centre l'astragale de *chèvre mère*, tourné du mauvais côté : c'est la mère de famille gisant sur sa natte en proie à une grave maladie. Au-dessus et au-dessous, la coquille *Oliva* et l'astragale de l'*Antilope rouge* la regardent d'un air menaçant. Ce sont deux influences malignes qui ont convergé vers elle pour la mettre dans cet état et la conjonction de ces osselets signifie (on ne sait trop pourquoi) que sa maladie doit consister en une affection intestinale à laquelle le fameux parasite intérieur (§ 516) n'est point étranger. La *Cypraea* grande ouverte, à gauche, annonce d'ailleurs un autre symptôme : la dysenterie dont elle souffre.

Voyez, à l'extrême gauche, les astragales de *Chevreau et Chevrette* tournés du bon côté, se dirigeant vers celui du *Bouc*, sur ses jambes aussi : c'est le jeune garçon et la jeune fille qui sortent du village et se rendent vers le père de famille lequel regarde vers le noyau du *Nkanye*, c'est-à-dire songe à une médecine pour sa femme. En ce faisant, il tient en échec *Laie*, une autre influence maligne, tournée sur le dos, c'est-à-dire impuissante : il l'empêche de joindre ses maléfices à ceux des deux autres ennemis : Oliva et Antilope rouge... Tout près de lui, *Chevreau* est couché sur le dos : c'est un des enfants de la malade qui a perdu tout courage et qui reste au village, désespéré ! Le père, s'étant concerté avec son fils et sa fille, part pour la campagne... Voyez



Mme Borel. delt Attinger sc.

MALADIE DE LA MÈRE DE FAMILLE

les trois flèches que j'ai ajoutées pour figurer la direction qu'il a prise... Il revient en *Gazelle mâle* (au bas à droite), c'est-à-dire comme un voyageur, et sa médecine (*kanyi*) est devant lui. Mais il n'est pas sûr de lui; il est mécontent, car la petite *Oliva* qui le regarde d'un air méchant, comme si elle voulait le transpercer, représente le mal de dents qui met les gens de mauvaise humeur. Le noyau, lui aussi, n'annonce rien de bon: ses deux lobes regardent en bas; cela signifie que les racines médicinales, au lieu de courir à fleur de terre, s'enfonçaient profondément dans le sol et qu'elles ont été fort malaisées à obtenir. Les deux pierres du crocodile, tout proche, indiquent peut-être une nouvelle de deuil. Dans la partie supérieure, à droite, remarquez *Sanglier*, un vieux parent âgé sur le point de devenir un dieu, et *Chevrette*, une jeune fille des environs, se dirigeant vers le village en poussant des lamentations représentées par les deux coquilles qui ouvrent tout grand leurs bouches devant les deux osselets. Plus haut, l'*ongle du fourmilier* s'apprête à creuser le tombeau : la mort s'approche peut-être. *Gazelle femelle* est aussi sur le dos; car les osselets féminins s'accordent généralement. Enfin, dernier trait, là-haut, à gauche, *tortue* est sur le dos. Pas de transpiration agréable, pas de paix, pas de bonheur au village!

Comme on le voit, les osselets ont procuré une triple révélation. Ils ont dépeint la situation présente, fait connaître son origine et indiqué le pronostic et le remède. Dans le cas actuel, sans doute, la maladie est grave; mais il y a encore quelque espoir si le père va à la recherche de la médecine qu'il faut à son épouse. Si l'astragale du bouc avait été sur le dos, si celui de la laie s'était présenté en état d'activité, menaçant encore la malade, tout serait perdu.

Il suffit de cet exemple pour constater que l'art d'interpréter les osselets est fort compliqué et qu'il est régi par certaines lois, lesquelles laissent cependant une place considérable à l'imagination et à la ruse du devin. Mais, dira-t-on, cet exemple est purement fictif. C'est vrai! Aussi bien ne prétend-il être qu'une simple illustration du système employé par les jeteurs d'osselets.

652. Par contre, voici un second tableau qui se présente dans de toutes autres conditions. Lorsque Spoon eut fini d'arranger ses osselets et de m'expliquer les combinaisons qu'il en faisait,



TRÉSOR PERDU

je les pris dans ma main et les jetai au hasard. Au milieu de la table, certains d'entre eux formèrent l'assemblage que voici : « Tiens ! me dit le devin, l'œil tout brillant d'aise ! Tiens ! tu as fait parler le sort ! (u hlahlubile !) Ces deux *Pierres du crocodile* indiquent un trésor caché, dans la nuit, dans l'obscurité. Il a été

enfoui quelque part par *Gazelle*, le père de famille que tu vois là, sur le dos, mort au cours d'un long voyage, tué par *Antilope rouge*, par les criminels des autres pays, peut-être des Bœrs qui détroussent les passants sur les chemins des mines d'or. *Chevreau*, le fils du mort, là, à gauche, va à la recherche. Il retrouvera le trésor au pied d'un arbre: regarde, il est dirigé vers *Nkanyi*, le noyau qui représente un végétal! Il est certain qu'il retrouvera la cachette dans laquelle son père a enfoui ses livres sterling au pied d'un arbre, car voyez: les jeunes filles (*Chevrettes*) sortent du village et vont dans la campagne chanter et danser; considérez plutôt ces deux *Coquilles* qui rient aux éclats!» Dans ce cas il ne manquait plus qu'une chose, c'est que j'eusse vraiment perdu un trésor! On l'aurait exhumé sans aucun doute!

Dans le *Bulletin* de 1897, on trouvera encore l'explication de sept autres combinaisons. Il est inutile de les reproduire ici. Celles-ci sont suffisantes pour faire comprendre la théorie des osselets.

653. Une *initiation* assez longue est nécessaire avant d'être promu au rang de devin en titre. Il s'agit d'abord de réunir avec persévérance les diverses pièces du jeu complet et de pratiquer un certain temps comme apprenti. Lorsqu'on est expert dans l'art, on se rend chez un vieux praticien qui cuit les osselets dans le ventre d'une poule et fait manger à l'initié la viande de la volaille. Puis, second acte, ce dernier enfouit ses précieux astragales dans le sable du chemin, non loin du village. Il se cache tout auprès et, lorsque passe un homme marié, il va déterrer bouc; quand c'est une femme, chèvre, et ainsi de suite jusqu'à ce que ses osselets soient « revenus à lui » selon l'expression consacrée. Le troisième acte a lieu de nouveau chez le maître devin. Il étale par terre tous les osselets et le jeune homme doit les prendre l'un après l'autre en fermant les yeux, mais sans se tromper, sur l'ordre du vieux. Il est à supposer que celui-ci le met à l'épreuve pour voir s'il saura reconnaître chacun d'entre eux par simple attouchement, sans les voir. Encore un « hondlola » (purification) avec des feuilles de « mpfilou », sans doute pour enlever l'ignorance et la bêtise qui pourraient demeurer en lui, et il a désormais le droit de se compter parmi les membres de la confrérie des devins et d'exiger un payement en argent (trois pences à un schelling et plus)

pour ses consultations; jusqu'ici il ne réclamait que des bracelets de fer (bousenga) en guise d'honoraires : il les suspendait à son panier d'osselets et c'est avec cette monnaie un peu lourde qu'il a acquitté sa finance d'entrée, car il les a remis à son initiateur en obtenant la maitrise. On verra encore deux de ces bracelets fixés à la ficelle du « chiraba » de Spoon, sur la planche page 227, N° 2.

Ces curieuses pratiques des devins suggèrent bien des questions... Un informateur de Khocène m'en a donné une description qui correspond presque identiquement à celle de Spoon. De plus, mon collègue, M. Grandjean, a trouvé, durant la guerre, un ou deux jeux d'osselets oubliés dans les huttes par des fugitifs. Il m'a été très facile de reconstituer l'ensemble de nos vingt-huit pièces au moyen de ces deux collections dépareillées.

654. *Ces pratiques sont-elles propres aux Ba-Ronga?* Non certes! Il y a, au musée ethnographique de Neuchâtel, tout un jeu d'osselets provenant du Lessouto et rapporté par M. Ed. Jacottet. Il se compose de onze gros astragales bruns ou brunis par la saleté et la fumée des huttes et percés au milieu. Une lanière passée à travers les trous les réunit et il y pend encore deux esquilles d'os allongées et un autre osselet taillé, de forme conique. Une seconde collection ne comprend que quatre astragales, deux osselets taillés, l'un d'entre eux portant des dessins triangulaires et cinq petits trous peu profonds, tout à fait semblables à ceux que l'on exécute sur les dés à jouer; puis quelque chose qui ressemble à un tibia d'oiseau et deux esquilles osseuses allongées, l'une d'entre elles ornée de certaines marques d'un côté. Au reste, en souto, on appelle le jeu d'osselets *litaola,* ce qui est évidemment le même mot que notre *bula* (li, en souto, est le préfixe de la classe li-ma, qui est tombé en ronga). Les Zoulou ont aussi la coutume du *hlahlo* (hlahluba) et chez les Mangandja du lac Nyassa, la divination par osselets est aussi pratiquée et se dit : « ombeza ula », équivalent exact de « hlahluba bula ». Je ne sais si les règles pour l'interprétation des astragales sont les mêmes partout. Elles ne paraissent pas encore avoir été étudiées à fond. Il est probable que les mêmes intuitions se retrouvent, avec des différences plus ou moins grandes, dans toutes les tribus.

655. La théorie que nous venons d'exposer est donc d'un intérêt ethnographique considérable puisque les osselets sont

répandus, en tout cas, du lac Nyassa jusqu'en Cafrerie. Mais cet intérêt s'accroît encore lorsque, en étudiant les coutumes des anciens Grecs, on apprend que l'oracle d'Héracles se servait d'astragales pour consulter le sort et que *l'astragalomancie* était l'une des nombreuses formes de la mantique grecque. Comment se pratiquait cette divination ? C'est ce que les dictionnaires d'archéologie ne disent pas. Toujours est-il que la coïncidence est frappante. Pourquoi avoir choisi l'os astragale pour jeter le sort. Sans doute il se prête bien aux dessins des devins à cause de sa forme cubique et de ses deux faces, l'une convexe, l'autre concave, reconnaissables au premier coup d'œil. Mais cet osselet est aussi l'objet de superstitions particulières, ainsi que nous l'avons constaté déjà. Il est permis de supposer que ces superstitions sont fort anciennes et qu'elles ont déterminé le choix de cet objet dans les pratiques de la divination. Ce serait là une de ces coutumes de l'humanité primitive que les Noirs Sud-Africains ont conservées et qui se retrouvent plus ou moins déformées chez d'autres races. Je serais même disposé à croire que l'astragale est le père du dé à jouer que les Grecs appelaient aussi αστραγαλος. Rien de plus facile que de tailler un peu les facettes de l'osselet pour en faire un petit cube sur lequel on se sera mis à graver certains signes. Lorsque la foi dans la puissance divinatoire des jeteurs d'osselets est tombée, les osselets eux-mêmes sont peut-être demeurés à titre de jeu d'adresse à l'usage des générations postérieures. Le *dé* de la collection souto est assez significatif et il représente peut-être la transition entre l'astragale osselet et l'astragale dé. Nous soumettons ces idées aux ethnographes qui ont à leur portée des collections considérables et des bibliothèques complètes. A eux de décider si le rapprochement que nous signalons est purement fortuit ou si les hypothèses que nous avons formulées sous bénéfice d'inventaire sont oui ou non fondées.

656. *Les devins ronga sont-ils sincères* dans la manipulation et l'interprétation de leurs osselets? Rien de plus naturel que de se poser cette question. Il n'est pas si aisé d'y répondre. La notion de la sincérité suppose un développement moral et même religieux de l'individu ou tout au moins de la société que l'on ne rencontre pas chez les Ba-Ronga. Le Noir n'a guère de scrupules de conscience à l'égard de la vérité pure ; le jeteur d'osselets usera donc de son habileté, de sa ruse consommée

pour extorquer aux gens qui le consultent tout ce qu'ils savent sur le cas pour lequel ils l'appellent, quitte à découvrir triomphalement ces mêmes faits dans l'agencement de ses astragales et à faire croire qu'il les a obtenus par une révélation surnaturelle. Mais il ne fera pas cela pour *tromper*. A ses yeux, ces procédés-là sont de bonne guerre. Le devin a certainement foi dans la puissance du *bula*. La preuve, c'est que, lorsque les osselets n'ont pas « parlé », c'est-à-dire quand ils s'éparpillent sans que l'on puisse découvrir aucune relation entre leur position et le cas donné, on recommence à les jeter deux, trois, dix fois, peut-être, jusqu'à ce qu'ils consentent à révéler quelque chose. Cet art n'est d'ailleurs pas tellement ésotérique que les devins initiés puissent le pratiquer sans contrôle. La connaissance des osselets, de leur signification et des termes techniques au moyen desquels on les désigne, est universellement répandue.

657. D'après les missionnaires de la Côte d'Or, les pratiques divinatoires dans cette partie de l'Afrique sont une pure supercherie, consciente, voulue. Tel n'est certes pas le cas chez les Ba-Ronga. Le prêtre fétichiste des Achantis est un roué. Le devin ronga est un homme plus habile que ses concitoyens, qui profite, à l'occasion, de leur bêtise, mais qui entend néanmoins exercer un art sérieux. Le médecin (nganga), improprement appelé « sorcier », me paraît un peu plus suspect. J'ai exposé plus haut les moyens thérapeutiques dont il dispose et prouvé qu'il soigne ses patients selon certaines règles et conformément aux expériences que lui-même et ses ancêtres ont faites sur la vertu des racines de sa *materia medica*. Mais il lui arrive de tromper son monde, le sachant et le voulant, pour gagner sa poule ou sa chèvre. Ainsi il est constant que, lorsqu'un médecin ventouse un individu avec la corne que j'ai décrite (§ 530), il exhibe volontiers un morceau de charbon ou quelque autre objet qu'il a soi-disant extrait de la partie malade. En fait, c'est lui qui l'avait introduit préalablement dans la corne pour le faire voir au public en temps opportun et se faire attribuer un pouvoir surnaturel !

658. Je viens de faire allusion à la confusion que l'on fait constamment dans le parler ordinaire entre devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts, etc. Tous ces différents personnages sont uniformément qualifiés de *sorciers* par le public et même par des écrivains sérieux, dans des ouvrages scien-

tifiques. A mon avis, c'est une grave erreur et l'ethnographie africaine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois prêtre, médecin, devin, etc. Mais ces fonctions sont différentes en soi, et la langue indigène leur attribue à chacune un nom spécial. Avant de passer à l'étude



UN « NGANGA » DU PAYS DE MAPOUTE

des autres superstitions de la tribu, nous allons donner le tableau de la signification exacte de ces appellations.

Le terme le plus général, c'est celui de *Mongoma*, qui désigne le médecin, mais surtout en tant que *thaumaturge*, et particulièrement les possédés guéris qui ont obtenu l'initiation et peuvent en soigner d'autres.

Nganga, c'est le *médecin*, mais en tant que soignant avec les drogues plus ou moins secrètes qu'il détient. C'est l'homme des médecines, *wa-mori*. A lui la charge de préparer aussi les herbes miraculeuses qui rendront invulnérables à la guerre. Nganga

[illegible] magicien, sont fortement apparentés, [illegible][1]

[illegible] celui qui expulse les esprits zoulou [illegible] deux catégories, selon qu'il s'agit des [illegible] celles du Sud.

[illegible] des osselets, le devin par excel[illegible] des familles, l'interprète du sort.

[illegible] c'est le personnage qui devine par hallucina[illegible]

[illegible] il faudrait le réserver pour indiquer les [illegible] les ensorceleurs si l'on veut, ceux qui [illegible] répandre leurs charmes, tuer par leurs maléfices. [illegible] avec les précédents. Ces *ba-*[illegible] c'est ce Moudlayi, de Chiha[illegible] essaie la vertu du philtre enchanté [illegible] sûreté les sorciers.

[illegible] exemple), c'est le *mouhahli.* [illegible] pour le compte des siens. Il peut [illegible] possible aussi qu'il joigne occasion[illegible] à la sienne. En tout cas il n'est pas [illegible] générale, comme le fait M. [illegible] *Histoire des Religions*, que le *sorcier* dérive du [illegible] nécessaire entre ces deux per[illegible]

[illegible]

[illegible] dans tous les pays, a vu, dans [illegible] des présages favorables ou défavo[illegible] parfois les adultes et même ceux [illegible] de la superstition, se sentent frémir à la [illegible] ou à l'ouïe d'une chouette criant, [illegible] la maison. Si l'on écrase sur le [illegible]

[1] [illegible] médecin et thaumaturge est générale chez les [illegible] de *mori*, médecine, est elle-même très [illegible] la racine médicinale, le « simple » qui guérit, [illegible] entre autres ceux qui changent [illegible] enfants deviennent chrétiens, c'est [illegible] un *mori*; c'est un *mori* qui rendra at[illegible] jusqu'à la poudre noire avec laquelle les [illegible] la rouille !

chemin un grand scarabée vert, c'est signe de pluie pour le lendemain... et, dans certains coins de notre pays, on est sûr que des pies se posant devant la porte de la maison annoncent des visites prochaines! Chez les Ba-Ronga, il y a toute une catégorie d'êtres qui présagent le malheur et quelques autres qui, au contraire, annoncent des événements favorables.

660. Le présage de malheur s'appelle *Singuita* ou *Hlolela* et voici quels sont les animaux qui *singuita: l'escargot* (likalahoumba, Aerope caffra) dont la coquille est verte et la chair d'un rose rougeâtre assez peu ragoûtant. Lorsqu'il sort de sa retraite, le matin, par les jours de pluie, les laboureuses qui vont aux champs l'écraseront volontiers car il n'annonce rien de bon! — La *grosse vipère* (chipchyachla) dont la bouche présente la forme d'un entonnoir et qui siffle comme un chat est d'un mauvais présage lorsqu'elle s'enfuit à la rencontre de l'homme, car, en thèse générale, elle continue son chemin tranquillement, même si elle est dérangée par des passants. — Le *boa,* que l'on aperçoit parfois dans les grands bois de Morakouène, ne « singuita » que certaines personnes. La famille Toumbène de Maçana, supporte la vue des boas sans sourciller. « J'en ai vu deux et mon frère aussi deux, déclare Samuel Toumbène. Ils ne nous ont pas porté malheur; mais d'autres individus, après en avoir aperçu, ont eu quelque accident les jours suivants. » — La *rencontre de plusieurs serpents* en un seul jour est rangée parmi les événements néfastes.— Il en est de même de la vue d'une toute petite espèce d'oiseau nommée *Nkouangou;* cet oiseau-là est minuscule, dit-on, et il n'apparaît qu'aux gens auxquels il porte malheur. Pour tous les autres, il demeure invisible. Enfin il est une sorte de grand serpent d'eau, une « Vuivre » quelconque, à l'existence de laquelle les natifs croient fermement. Elle s'appelle *bououmati*, et on l'entend crier aussi fort que les grandes antilopes: « mpou, mpou, hou-ou », quand la pluie tombe. Il y en a dans le lac de Rikatla, à ce qu'on prétend. C'est une bête invisible. Si elle se montre à quelqu'un, c'est signe de grand malheur. On raconte qu'un homme revenant autrefois de consulter le sort (apfa kou hlahlouben) rencontra le *bououmati* sur sa route. Il voulut l'éviter en faisant un détour. Mais le serpent d'eau étendait au loin ses replis et fermait tous les passages. Le voyageur fut forcé de retourner sur ses pas, mais, au bout de trois jours, il mourut.

661. Parmi les phénomènes qui effraient l'imagination des indigènes, il faut citer les *étoiles filantes*. Lorsqu'on en voit passer une, on se hâte de faire *thou-thou*, c'est-à-dire de cracher un peu à terre, afin de conjurer le malheur (kou sousa khombo) et l'on ajoute : « *Rura, rura wéché*, va-t'en, va-t'en toute seule ». Ce *thou-thou* est sans doute identique au *tsou* qui accompagne presque toujours les sacrifices, et l'incantation qui suit signifie : « Si tu vas disparaître et mourir, ne nous prends pas avec toi ! Laisse-nous vivre et va te perdre toute seule ! »

662. Les *rêves* jouent aussi un grand rôle dans la vie des Ba-Ronga, et tous les phénomènes inattendus, incontrôlables, inexplicables, les plongent dans cette crainte superstitieuse du malheur qui assombrit leur existence. C'est ainsi que l'invasion des sauterelles présageait les armées de Goungounyane et que la lanterne magique elle-même — pauvre innocente — fut censée avoir joué un rôle néfaste dans l'histoire du pays. Au mois d'août 1894, je m'en allai, en effet, jusque dans les districts de Zihlahla et de Matolo montrer les scènes de l'histoire évangélique sur une grande toile blanche au moyen d'un appareil à projections. Mon auditoire païen fut très recueilli et admira en silence. Mais, quand la guerre éclata, deux mois après, le chef de Matolo, Sigaolé, un ivrogne assez peu intéressant, fit à ses sujets la réflexion que voici : « Rien d'étonnant à ce que le pays soit dans le malheur. C'est *moneri* (le missionnaire) qui en est cause, car il est venu ici ressusciter les images de gens qui étaient morts il y a très longtemps ! » Et c'est ainsi que, sans en avoir conscience, on déchaîne les guerres !

663. S'il est des objets qui portent malheur, certains autres sont censés *annoncer le bonheur*. Il me paraît qu'ils sont moins nombreux cependant. L'homme est plus disposé à la crainte qu'à l'espérance. Un certain coléoptère qui appartient au genre Brachycerus, à la famille des Curculionides, de couleur noire, couvert de petites éminences pointues, est appelé en ronga *Mbombolosi*, et c'est lui qui présage la richesse ! Il a pour coutume de se laisser tomber à terre et de faire le mort quand on le touche. Serait-ce cette particularité qui a frappé les Ba-Ronga ? Toujours est-il qu'on le recueille avec soin, on le suspend par le corselet à une ficelle qui est fixée au-dessus de la porte de la hutte ; cet insecte qui se balance de ci de là et qui peut vivre des semaines sans manger doit porter chance

aux habitants de la maison ! [1] Grâce à lui, l'argent viendra.

Un autre insecte fort curieux appartenant au genre *Mutilla*, une guêpe sans ailes qui court sur le sol, ressemblant à une grosse fourmi avec deux ou trois grandes taches argentées très visibles sur l'abdomen, est appelé *Chouruachouruana*, c'est-à-dire « rassasiement », car, dit-on, lorsqu'on le rencontre, si l'on se hâte de tracer avec le doigt un cercle autour de lui, on est sûr, ce jour-là, de manger à son soûl. L'*éternuement* est aussi un signe de bonheur, exactement comme chez nous. Seulement, au lieu d'encourager un individu qui éternue en lui disant : « Dieu te bénisse », les Ba-Ronga le félicitent par ces mots : « Boutomi ni bourongo, vie et sommeil » autrement dit : « Santé et repos ! »

Il est certain qu'en les recherchant avec soin on découvrirait encore beaucoup de superstitions analogues dans notre tribu.

III. *La théorie des amulettes.*

664. Les Ba-Ronga, comme leurs congénères Bantou, sont *animistes*. Pour eux, le monde est plein d'influences spirituelles, parfois favorables, plus souvent redoutables, qu'il faut conjurer. S'en font-ils une représentation exacte ? Non. Leurs idées animistes demeurent très vagues, comme on peut s'en convaincre en étudiant leur religion. Par contre, il est deux ou trois conceptions qui leur sont très familières et qui se dessinent en plus clair sur le fond indistinct de leurs croyances. Ce sont celles du *Khombo* (malheur,) de la *Nsila* (souillure,) et du *Yila* (interdit). Le *Khombo*, le malheur, c'est le résultat de l'action ténébreuse des puissances hostiles, la maladie, la mort, les pertes, les souffrances de toute nature, surtout celles qui fondent inopinément sur l'homme. La *Nsila*, c'est la souillure, c'est-à-dire la contamination plus ou moins profonde que le malheur produit chez ceux qu'il a atteint.

Pour vivre heureux, il s'agit de prévenir le *Khombo*, d'enlever la *Nsila ;* c'est dans ce but qu'on se pare d'innombrables amulettes. Surtout il faut éviter avec soin ce qui *yila*, c'est-à-dire la transgression de la loi, l'interdit qui irrite les puissances

[1] C'est un insecte du même ordre que les Zambéziens s'attachent sur la tête... afin qu'il les débarrasse de leur vermine !

spirituelles et les excite contre l'homme ou contre la nation.

Étudions donc en terminant la théorie des amulettes et celle de l'interdit.

665. La théorie des *amulettes* (timfisa) fait partie intégrante du système médical des docteurs ronga. Si nous avons traité sous le titre pompeux « d'art médical » leurs moyens thérapeutiques primitifs mais sérieux, nous avons réservé, comme de juste, pour le chapitre des superstitions, leurs étranges idées relatives aux charmes ou amulettes sans lesquels ils ne croiraient pas une guérison possible!

Au reste, le mode d'emploi des amulettes est passablement compliqué et, quoiqu'il diffère d'un médecin à l'autre, il présente certains traits constants que nous allons décrire.

La plupart des « timfisa » sont de petits sachets carrés ou rectangulaires fabriqués au moyen de peau de serpent, de grand lézard Varan ou de boa; on les assouplit avec soin, on coud les morceaux carrés l'un contre l'autre; on met dans le sachet certains objets selon les cas.

666. 1° Certaines d'entre elles sont employées comme moyen préventif contre les accidents et particulièrement *pour empêcher les serpents de piquer* ceux qui les portent. Le sachet est rempli, dans ce cas, d'une poudre obtenue en carbonisant un serpent. Si quelque reptile caché dans l'herbe voit passer un individu muni de cette protection, « il ne le mordra pas, mais enfoncera sa tête dans le sable, car il sentira l'odeur de son congénère réduit en cendres », écrit l'un de mes informateurs. Même si l'individu en question marche sur l'animal venimeux ou le saisit par le corps, il ne sera pas piqué. Tout le monde peut fabriquer ces amulettes-là et les porter suspendues à son cou. On recourt à cette mesure préservatrice au printemps, lorsque les reptiles sortent de leurs trous, et il paraît que c'est une coutume fort répandue à Khocène où abondent les grandes *mamba*, des serpents de deux à trois mètres de longueur.

667. 2° Dans la même catégorie, il faut mentionner le *bracelet de peau de taupe*, que les mères attachent volontiers au poignet ou à la cheville de leurs bébés. Il existe sur le littoral de Delagoa, un curieux mammifère du genre des taupes qui se creuse des chemins dans le sable à ras du sol, tellement près de la surface qu'on voit la terre légèrement soulevée partout où il a passé. Or les enfants sont fréquemment attaqués par un para-

site, sorte de ver très mince et allongé qui se loge sous leur épiderme et dont on peut parfaitement discerner les méandres sous la peau. Il leur cause des démangeaisons fort pénibles aux bras ou aux jambes; pour en préserver leurs bébés, les bonnes mères n'ont rien trouvé de plus efficace qu'un bracelet de peau pris à la bête qui chemine à fleur de terre, comme ce ver à fleur de peau ! Au reste, elles recourent aussi à cette amulette lorsque les pauvres petits souffrent déjà de cet affreux parasite. (Voir la planche, page 369, nº 5.)

668. Pour conjurer le *vertige* (ndzoulouluane) j'ai souvent vu au cou des jeunes filles ou des femmes une graine fort curieuse que l'on trouve dans les montagnes du Souaziland, si je ne fais erreur, et qui consiste en une sorte de cône noir tout couvert de rangées concentriques de petites loges carrées. Il aurait suffi, je crois, de faire tourner rapidement cet objet en le regardant fixement pour se donner le vertige ! De là sans doute la vertu supposée de cette amulette !

D'autres amulettes sont employées comme *moyen curatif* contre certaines maladies.

669. 3º C'est le cas de celle qu'on appelle *fowa,* le grelot, parce qu'elle consiste en un morceau de racine nommée *soungi*, enfermé dans une sorte d'enveloppe ou de boite circulaire faite au moyen d'un bout de feuille de palmier tressée. On s'attache cet objet soit au cou, soit à la cheville du pied et il a pour but de favoriser la *guérison des plaies* ou ulcères et de permettre au malade « de parcourir toutes les routes sans crainte, de boire de l'eau le long des chemins et de s'approcher sans danger des gens mariés, chose qui lui serait défendue s'il ne portait son grelot avec lui ! » (App. XIV.) Voir les deux figures ci-jointes et le Nº 4 de la planche, page 369, qui représentent diverses formes de cette amulette.

670. Mais la plupart des amulettes sont destinées à *parachever la guérison* et interviennent seulement dans la cérémonie finale du *hondlola* qui couronne, dans la plupart des cas, le traitement médical (Voir § 533). Il est évident que l'amulette a pour but, non plus d'*enlever la maladie* (le khombo), mais de faire disparaître la *souillure* [1] (nsila) qu'elle est supposée avoir imprimée sur le patient.

[1] Cette idée de « souillure » provient-elle, en partie du moins, du caractère conta-

671. 7° Certaines d'entre elles sont même employées avant le « hondlola » *comme une sorte de critère,* pour voir si la maladie est bien vaincue ou si elle est encore enracinée dans le système. Le médecin passe donc la ficelle, à laquelle pend l'amulette, autour du cou de son malade. Si elle tombe d'elle-même, cela prouvera que la maladie « est encore dans son corps », et il devra continuer à prendre les drogues, les simples, au moyen desquels il a été traité jusqu'alors. Si l'amulette reste en place,



AMULETTES

on en conclura qu'il est guéri et qu'on peut le « hondlola ».

Il y a plusieurs espèces de charmes qui sont censés opérer la purification du hondlola.

672. 5° Les uns consistent en *deux bouts de roseaux* (psiroungoulo psa tinblanga) suspendus à une ficelle, à droite et à gauche *d'un grelot* semblable à celui qui vient d'être décrit. Dans

gieux de certaines maladies ? C'est probable. Les Ba-Ronga ont un mot spécial pour désigner les affections de ce genre (mpoungou). Mais la constatation de la contagion leur a inspiré une idée fort peu charitable et des plus sauvages. J'ai vu moi-même fréquemment, au temps de l'épidémie de petite vérole, en 1892, des tas d'ordures au beau milieu des sentiers, de préférence dans les carefours. C'étaient les vieux habits des varioleux, la poussière de leurs huttes que le médecin avait ordonné de jeter là, sans doute pour que la maladie quittât ses patients et s'attachât aux voyageurs qui passeraient par ces chemins ! Voilà des hommes de l'art qui pratiquent non la désinfection, mais l'infection ! Les principes antiseptiques leur sont encore totalement inconnus !

ces roseaux, on verse une certaine poudre et lorsque le malade, désormais guéri et purifié, veut sortir de son village, rentrer dans la vie publique, parcourir de nouveau les routes de tout le monde, il prend un peu de cette poudre et la suce, moyennant quoi il peut recommencer à vivre comme chacun.

673. 6° D'autres amulettes nommées aussi « psiroungoulo » sont composées de *deux doigts* pris aux pattes *de la poule* avec laquelle on a célébré la cérémonie du « hondlola ». Ces deux doigts sont passés dans une ficelle et, de chaque côté, on fixe *une plume* arrachée au bord de l'aile de la volaille. L'effet sera le même que dans le cas précédent. C'est lorsqu'on a sacrifié une poule pour la purification du malade que l'on recourt à cette sorte d'amulette. Il semble que ces restes de la victime soient destinés à rendre permanents les résultats du sacrifice. (Voir une amulette de ce genre au cou de la calebasse figurée page 214, n° 9, et qui appartenait à une exorciste devenue chrétienne.) Ces trois dernières espèces d'amulettes peuvent être employées pour enlever la souillure de toute sorte de maladies. Il en reste à considérer trois autres qui ont une relation directe avec les possessions zoulou ou ndjao décrites dans le chapitre précédent. C'est dans ces étranges maladies, en effet, que les charmes sont surtout utilisés, car il s'agit de conjurer des influences spirituelles bien connues et particulièrement redoutables.

674 7° Déjà, dans la cérémonie du *thouaza*, c'est-à-dire de la satisfaction par le sang qui est célébrée lorsque le possédé a révélé le nom de l'esprit (§ 639), une amulette est de rigueur. Voici pourquoi : l'idée des exorcistes c'est que, lorsqu'un « mongoma », c'est-à-dire un possédé initié, a passé par le « thouaza », les jeteurs de sorts (baloyi) viendront à lui durant la nuit et le mettront à l'épreuve, pour voir s'il est un homme habile et solide (loko o tlharihile). S'il a mis son amulette, laquelle consiste en un sachet plein d'une sorte de farine, il se réveillera en sursaut, même si l'attaque des sorciers a lieu au milieu de la nuit et tandis qu'il est plongé dans un profond sommeil, et il mettra en fuite les influences malfaisantes ! [1]

[1] C'est ici le seul point sur lequel j'ai découvert un rapport entre les théories ronga de la sorcellerie et celles des possessions, lesquelles semblent dériver les unes et les autres d'intuitions tout à fait différentes.

675. 8° Mais la *grande amulette des possédés*, c'est celle qu'ils doivent revêtir le jour où a lieu pour eux la cérémonie de purification dernière, celle du hondlola. Nous avons déjà dit (§ 640) qu'elle consistait, avant tout, dans l'astragale de la chèvre avec laquelle on a « thouaza » le malade. Mais, de chaque côté de cet osselet, pend un sachet de grand prix. En effet, il contient toutes sortes de choses étranges et rares (psitchotchué) (des médecines), des morceau de peaux de toutes espèces de bêtes sauvages.

Le possédé guéri, devenu « mongoma » à son tour, porte au cou cette amulette très complète et elle lui donne une grande assurance. Les sorciers qui tenteront encore de l'attaquer de nuit s'en retourneront sans lui avoir fait aucun mal. Et même, avantage encore plus sensible, si un créancier vient lui réclamer le paiement d'une ancienne dette, il n'osera pas élever la voix ni insister trop, en voyant ces charmes puissants. Ses ennemis qui voudraient l'aborder avec colère se tairont comme par enchantement. S'il prend dans sa main un serpent, il ne sera point mordu ! Enfin, du moment que son exorciste (gobela) lui aura remis cette amulette, le malade, s'il est marié, pourra cohabiter de nouveau avec son conjoint (App. XV). Mais c'est une grande responsabilité que de porter, suspendu à son cou, un charme d'une telle puissance ! Si le malade soi-disant guéri n'est pas fidèle à son exorciste et va se faire traiter par d'autres, le « gobela » irrité lui arrachera l'amulette en question, ira la brûler et le malade deviendra fou (ndjoulouka singué) !

676. 9° L'amulette avec laquelle on purifie le malade souffrant de la *possession ndjao* est semblable aux précédentes (qui ont trait à la possession zoulou), sauf que le sachet et la ficelle à laquelle il pend sont ornés de ces *perles blanches* (tchambou) qui jouent un grand rôle dans cette sorte de maladie. Les objets que l'on met dans cette amulette varient selon les ordres donnés par les esprits. La plupart du temps on y introduit des petits cheveux pris sur le front et à l'occiput du patient, ses ongles des mains et des pieds que l'on coupe avec soin.

Telles sont les principales sortes d'amulettes que l'on voit se balancer au cou des Ba-Ronga ! Les païens ont une confiance très grande en leur vertu. Elles jouent un rôle immense dans leur vie et il est bien rare que l'on rencontre un Ronga authentique sans amulettes d'aucune sorte.

IV. *L'Interdit. Kou yila.*

677. C'est une curieuse notion que celle du *yila*. Elle n'est certes pas facile à préciser. L'expression *psa yila* revient constamment sur les lèvres des Ba-Ronga et correspond assez exactement à notre : c'est défendu ! c'est interdit. Mais il y a certains actes auxquels le mot « yila » s'applique avec un sens prégnant. Il indique alors une sorte de défense sacrée. Le jeune Samuel Toumbène m'a mentionné une trentaine de choses qui sont interdites dans ce sens-là.

678. Ce qui *yila*, tout d'abord, ce sont *certaines dérogations aux lois de la nature physique*. Mettre au monde des jumeaux, *psa yila*. Il en est de même de l'aberration en vertu de laquelle quelques enfants poussent les dents d'en haut avant celles d'en bas. Dans d'autres tribus on les met à mort ; chez les Ba-Ronga, on ne s'en inquiète pas beaucoup, on les laisse faire. Je sais cependant un jeune homme qui a abandonné sa femme parce qu'elle lui avait donné un fils pourvu d'une grosse dent à sa naissance !

679. Ce qui *yila* en second lieu, ce sont les *dérogations à la coutume* universellement reconnue et observée. Pas moins de neuf actes qui *yila* durant les fiançailles, dans la visite des jeunes gens aux jeunes filles et dans celle des jeunes filles aux jeunes gens. Nous les avons cités, page 34, en note. La familiarité entre *bakonouana*, beau-frère et belle-sœur, est aussi interdite au même taux, ainsi que l'acte de sortir un mort par la porte de sa hutte.

680. D'autres interdictions de cette nature dérivent de conceptions dont il nous est difficile de découvrir la raison. Ainsi *psa yila*, c'est défendu d'allumer dans une hutte un feu avec des morceaux de bois pris aux arbustes « mpfilou » et « ntchopfa ». Pourquoi cela ? Mystère !

681. Il est interdit, en outre, de transgresser certaines lois qu'impose le sentiment de la *pudeur*. La pudeur existe sans aucun doute chez les Noirs, encore qu'elle ne prescrive pas exactement les mêmes ménagements que dans les nations civilisées. Voici quelques-unes de ses exigences : lorsque des femmes sont assises, il est interdit à un homme de sauter pardessus leurs jambes et vice versa. De plus, chose curieuse, il est défendu au mari de cohabiter avec son épouse lorsqu'il recueille

du vin de palmier, lorsqu'il construit au bord de la mer ses grands pièges à poisson et lorsqu'il se dispose à se rendre à l'armée (Comp. App. VIII). D'autre part, il est interdit aux enfants de prononcer le nom de certains organes du corps humain ainsi qu'un bon nombre de mots envisagés comme malséants.

682. Enfin il est toute une série d'actions qui *yila* (sont interdites) parce qu'elles constituent une violation aux principes *de respect envers les supérieurs* que la conscience noire admet. Les enfants ne doivent pas boire de l'eau avant les grandes personnes; il ne faut pas qu'ils appellent familièrement par son nom, un individu plus âgé qu'eux; il ne leur est pas permis de rester debout en présence et à côté des adultes. Par respect, il faut qu'ils s'asseyent (loi d'étiquette exactement opposée à la nôtre!) Défendu aussi de faire du bruit en présence des personnes âgées. Défendu de se lever au cours du repas et de cesser de manger alors que les grandes personnes n'ont pas encore terminé de prendre leur nourriture. Un enfant doit rester assis et se forcer de manger même s'il est rassasié. Il continuera jusqu'à ce que les vieux aient donné le signal de la fin du repas! Il est formellement interdit de cracher, de renifler, de faire certains bruits avec la bouche tandis que d'autres habitants du village prennent leur repas, de peur de les dégoûter. Cette loi s'applique non seulement aux enfants mais à tous les adultes. « Ma mère nous recommandait avec beaucoup d'insistance d'observer ces préceptes-là, m'écrit Samuel Toumbène. Elle m'enseignait ces choses en même temps qu'à ma sœur Chimbati, nous disant d'avoir du respect (chihlouwa) pour les gens et ses recommandations m'ont été bien utiles. »

683. Les défenses de ces deux dernières catégories ne sont plus seulement dictées par la coutume ou par des idées superstitieuses plus ou moins saugrenues. C'est un véritable commencement de *moralité*. En cherchant bien, on arriverait certainement à découvrir tout un code de préceptes de ce genre. Ils dépassent la morale utilitaire ou coutumière de même que la notion du Ciel s'élève au-dessus de la religion vulgaire du culte des ancêtres. Ces linéaments de principes moraux sont intéressants à constater. J'aime à y trouver comme le pressen-

timent d'une notion supérieure du bien et un point d'attache pour la conception spirituelle et chrétienne du devoir.

Au reste il y aurait lieu de fouiller plus à fond l'idée du *yila* chez les Ba-Ronga. Nous espérons, avec le temps, avoir l'occasion de le faire et esquisser plus complètement leur système de moralité.

CONCLUSION

L'avenir de la tribu africaine. Influences démoralisantes de la civilisation. Nécessité du Christianisme dans cette évolution. La gloire de la race inférieure: bien servir. L'avantage que tous y trouveront. Miracle opéré par la religion du Christ. Possibilité de la transformation religieuse des Noirs en vertu de la concordance relative de leurs idées religieuses et morales avec celle de la révélation supérieure. Naissance de la foi en Dieu, etc. Idéal de la société noire régénérée. §§ 684-700.

Nous voici arrivé au terme de notre exposition. Elle est sans doute loin d'être complète. Mais nous osons croire qu'elle a présenté sous leur vrai jour les multiples faces de la vie de cette tribu.

684. L'ethnographie est certes une belle science. Quoi de plus intéressant que de recueillir les manifestations innombrables de l'esprit d'un peuple ? Quoi de plus instructif que de comparer les mœurs des diverses races humaines ? Cette étude nous conduit très loin et très haut. Elle va nous aider à répondre à la vieille énigme du Sphinx : « Qu'est-ce que l'homme » ?

En comparant les idées populaires, les superstitions des classes les moins instruites de nos propres pays avec celles des Noirs africains, je me persuade toujours plus qu'il existe, d'un bout à l'autre de l'humanité, un fond commun de représentations et de croyances. L'unité essentielle de la race humaine s'y révèle et maint problème de psychologie s'éclaire d'une nouvelle lumière grâce aux découvertes de l'ethnographie.

685. Toutefois un peuple, fût-il même une tribu d'Afrique, n'est point seulement un objet d'étude, comme les oiseaux, les quadrupèdes ou les insectes qui s'étalent dans les vitrines de nos musées et que dissèquent des savants diligents. Un peuple, c'est un être vivant... c'est, jusqu'à un certain point, un être libre qui se développe sous l'influence des agents qui le déterminent et conformément à sa nature propre. Sorti des ténèbres

mystérieuses du passé, il évolue vers un avenir non moins mystérieux.

686. L'ethnographe ne tient compte que du présent. Son seul souci, c'est d'observer avec exactitude et de bien décrire. Mais l'homme de cœur ne peut conserver cette attitude purement contemplative. Il le peut d'autant moins que la tribu africaine est semblable à un enfant à peine entré encore dans la vie consciente. Or l'évolution de l'Africain, si lente durant des siècles, a pris, en ces dernières décades, des allures beaucoup plus rapides et la destinée de ces tribus dépend de la direction imprimée à ce développement nouveau.

687. L'Europe se jette sur l'Afrique et celle-ci se réveille de son sommeil séculaire. Et qu'est-ce que l'Europe apporte à l'Afrique qui entr'ouvre ses yeux et qui commence à voir ? L'eau-de-vie, des coutumes d'une immoralité que le paganisme lui-même ne connaissait pas, un luxe effréné, parfois des injustices criantes et presque partout un égoïsme impitoyable. Je ne nie pas que la civilisation ne procure aux Noirs certains avantages et c'est avec plaisir que je les ai signalés à plusieurs reprises dans les pages qui précèdent. Je reconnais même que la perte de l'indépendance nationale est un bien pour les Noirs, à la condition que le gouvernement que les Européens y substituent soit juste, à la fois ferme et bienveillant envers la tribu soumise.

Mais j'affirme par expérience que l'avènement de la race blanche en Afrique a été préjudiciable à la race noire partout où l'alcool est vendu aux natifs et partout où ils sont traités comme des « créatures » et non comme des hommes. L'ivrognerie avilissante dans laquelle on les jette et le mépris brutal qu'on leur témoigne s'entendent à merveille à leur enlever le sens de leur dignité, leur bonhomie originelle et à faire d'eux des êtres déchus et inutiles.

688. Et voilà pourquoi l'Europe doit à l'Afrique autre chose que ses étoffes, son pétrole ou son trois-six ! Elle lui doit cette « parole sortie de la bouche de Dieu » dont l'homme a besoin aussi pour vivre ; elle lui doit cet Évangile du Christ par la puissance duquel un monde nouveau s'est édifié sur les ruines du monde grec et romain. C'est cette parole qui communiquera à la tribu africaine l'intelligence, l'esprit de soumission, la résignation et la flamme d'espérance sans lesquels son évolution aboutirait à la ruine.

689. Je parle de *résignation*. Il en faut aux Noirs, car malgré tout ce qu'on a écrit sur l'axiome fondamental de l'égalité absolue des hommes, ils sont une race inférieure faite pour servir. Ce serait leur nuire que de couvrir ce fait évident sous des monceaux d'éloquence sentimentale. J'entendais un orateur Noir développer un jour ce thème en excellent français dans une séance de la Société de Géographie de Paris, en présence d'une assemblée sympathique et distinguée. « Mais , disait-il, il n'y a pas moins de gloire à bien servir qu'à bien commander et le Christ lui-même est venu nous apprendre à servir. Nous ne demandons qu'une chose, c'est que le Blanc nous dirige avec justice et bienveillance. » Sur quoi M. Savorgnan de Brazza se leva et rendit un témoignage ému à la fidélité inébranlable des Sénégalais qui l'accompagnèrent dans ses voyages du Congo au Niger; et l'on sentait, chez cet explorateur accoutumé à conduire les Noirs avec autorité, un amour chaud et vibrant pour cette race, inférieure peut-être, mais digne de tout intérêt et bien capable de reconnaître la bonté dans les quelques rares cas où les Blancs lui en témoignent.

Le Christianisme seul fera du Noir un serviteur content de son sort, car seul il peut l'amener à une soumission libre et volontaire en présence des desseins de la Providence divine.

690. Or tout le monde, l'humanité entière dirai-je, est fortement intéressé à ce que le Noir accepte la position que lui assignent ses facultés physiques et intellectuelles. Sans les bras des indigènes, les mines d'or de Johannesbourg qui ont fait la prospérité du Sud de l'Afrique tombent du jour au lendemain, car ce sont ces bras qui accomplissent tout le travail manuel nécessaire pour l'extraction de l'or. D'autre part, si nous considérons les immenses plaines du littoral de Delagoa, les vallées du Nkomati, du Limpopo, du Zambèze, comment ces terrains fertiles seront-ils mis en valeur si les Noirs refusent leur concours ? Sous ces latitudes tropicales, la fièvre tue l'Européen, surtout s'il met la main lui-même à la culture d'un sol d'où s'échappent des miasmes dangereux, et le rôle du Blanc, c'est celui de l'organisateur, du maître, sous la surveillance duquel travaillent les milliers de bras des populations indigènes habituées depuis des siècles à ce soleil de feu et aux émanations malariennes de ces marais.

691. Voilà un bel idéal. Voilà un riche avenir. Avec une reli-

gion de justice, de paix et d'amour inspirant Blancs et Noirs, il est parfaitement réalisable. Avec l'eau-de-vie, l'immoralité, l'injustice, le résultat sera exactement contraire. Insolence, refus obstiné, guerres, et, pour conséquence dernière, extermination d'une race faite pour vivre et désolation d'une contrée qui aurait pu fleurir comme un jardin!

* * *

692. Mais, dira-t-on, *le Noir est-il vraiment capable de recevoir et de comprendre le Christianisme?* Répondre en détail à cette question si souvent posée nous mènerait fort loin. Nous n'avons pas le loisir et ce n'est pas le lieu de réfuter les critiques que des observateurs superficiels ont faites à la mission chrétienne au Sud de l'Afrique. Nous nous bornerons à prouver que cette transformation qu'on nomme la *conversion du Noir,* n'est point impossible; elle est même moins difficile qu'il ne peut le sembler, car les conceptions religieuses et morales de la tribu africaine que nous avons étudiée présentent certaines ressemblances avec celles de la religion supérieure, et ces analogies peuvent servir de point d'attache naturel pour la révélation chrétienne.

693. Dans le domaine religieux, nous avons constaté chez les Ba-Ronga, une double série d'intuitions. Ils croient aux *Chikouembo,* c'est-à-dire à des dieux qui sont leurs mânes, qu'ils adorent et qui demeurent dans la terre; ils ont aussi la vague notion d'une puissance transcendante qu'ils nomment le *Ciel,* qu'ils prient parfois mais qu'ils ne conçoivent pas comme un être personnel. Dites-leur qu'il n'y a qu'un *Chikouembo,* et qu'il est dans le ciel, que c'est le Créateur de l'univers entier et le Père de ceux qui le servent,.... immédiatement, il s'opère dans leur esprit une fusion entre ces deux intuitions parallèles et la notion du *Dieu chrétien* leur apparaît parfaitement raisonnable et admissible. La paternité de cet être suprême ne leur semblera pas une chose étrange puisque, à leur sens, les dieux ne sont autres que les ancêtres des humains. De fait, ce fut pour moi un sujet d'étonnement toujours renouvelé que la facilité avec laquelle les païens Ba-Ronga s'élevaient presque sans effort à la foi en l'existence de Dieu. Je me l'explique actuellement par leurs idées religieuses préexistantes.

694. D'autre part, *dans le domaine moral*, cherchez à spiritualiser leur notion de la *souillure* (nsila) à la fois physique et spirituelle que laisse sur l'homme la maladie, le malheur (khombo); montrez-leur que la grande souillure c'est le *péché*, la violation de la loi de Dieu, et il ne leur sera pas si difficile de comprendre cela. L'idée qu'il existe une loi sacrée leur est familière (nous l'avons vu à propos des interdictions nombreuses du « yila » auxquelles leur esprit superstitieux se soumet). Cette conception de la loi sainte s'élèvera, se précisera d'autant plus que la foi en un Dieu tout puissant, juste, moral, sera déjà née en eux. Nos chrétiens ont une vénération extraordinaire pour les dix commandements du code mosaïque qui sont lus à chaque culte du dimanche et qu'ils savent tous par cœur. Quelques-uns d'entre eux demandent comme dernière faveur qu'on leur lise ces solennelles ordonnances à leur lit de mort.

695. L'existence de Dieu et l'état de déchéance de l'homme étant admis, tout l'effort religieux que le païen consacrait à l'expulsion des mauvais esprits, à la fabrication des amulettes, à l'apaisement des mânes, sera dirigé vers un but plus spirituel et plus saint : l'obtention du pardon, l'enlèvement de la souillure morale. Et lorsqu'on lui présente le Christ, être pur qui a donné son sang pour la vie du monde, le Ronga qui autrefois implorait ses dieux avec le *sang des victimes* ne s'étonne pas outre mesure. Il admet la nécessité et il comprend la supériorité du sacrifice messianique qui procure l'*expiation*. La notion de la *sainteté de la vie* ne lui était certes pas familière. Mais il admet d'autant plus facilement la nécessité d'une discipline nouvelle qu'il s'est soumis plus complètement autrefois à la *coutume* des ancêtres qui réglait toute sa conduite.

696. Qu'on veuille bien nous comprendre : une pareille transformation des notions n'est point obtenue en un instant. A certains égards, elle demeure un miracle. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle serait plus difficile encore sans les analogies et les points d'attache naturels que nous signalons. Nous pourrions même multiplier ces rapprochements. Et nous les relevons avec satisfaction, car ils prouvent que la religion définitive, qui naquit sur terre asiatique et qui conquit l'Europe, n'est point seulement destinée aux Sémites ou aux Indo-Européens : elle est bien celle qui répond aux besoins de tout cœur d'homme, jusqu'aux extrémités de l'Afrique !

697. Il est donc possible de faire comprendre la révélation chrétienne aux Africains de telle sorte qu'elle puisse exercer sur eux, individus et sociétés, toute son action salutaire ; mais notre conviction, c'est qu'il ne faut pas les transformer à notre image, et faire d'eux de pâles copies des chrétiens et des civilisés de l'Europe. Nous déplorons le système adopté par certains Anglo-Saxons pénétrés des meilleures intentions d'ailleurs, mais qui aspirent à créer au Sud de l'Afrique des chrétiens noirs Anglais parlant la langue de Shakespeare et vivant exactement comme des sujets typiques de Sa Majesté Britannique.

698. Le Christianisme est éminemment souple ; il s'accommode à toutes les formes de la société, et pourquoi les indigènes ne conserveraient-ils pas leurs mœurs primitives, pour autant qu'elles sont compatibles avec le régime nouveau, leur tournure d'esprit, et surtout leurs langues harmonieuses et riches ? Pourquoi ne se créeraient-ils pas un type nouveau de vie ecclésiastique résultant de la pénétration de leur caractère social par les principes de la religion supérieure ? A plusieurs égards, il leur est plus facile de prendre à la lettre certaines portions du Christianisme, les préceptes du Sermon sur la Montagne, par exemple, qu'à nous, Européens du XIXe siècle, dont l'existence est si compliquée. Ne pas se mettre en souci pour le lendemain, ne jamais refuser de prêter à qui veut emprunter, ne point s'amasser de trésors ici-bas, vivre comme les oiseaux du ciel et les lys des champs, c'est plus aisé dans la simplicité de la belle vie du kraal africain, avec le système de propriété commune du sol et le rôle minime joué par l'argent, que dans nos cités où tout s'achète, tout s'évalue en pièces de monnaie et où la lutte pour l'existence est devenue une inexorable nécessité pour la foule.

699. L'idéal, on ne l'atteint jamais ici-bas et l'on n'a pas encore entendu parler d'un peuple qui l'ait réalisé ! Néanmoins ne faut-il pas y viser toujours ? — Celui que nous rêverions pour les Ba-Ronga, c'est une société chrétienne dans laquelle on respecterait les bons côtés de leur nature et de leur caractère, tout en extirpant les coutumes immorales et sauvages de leur passé, — une société qui maintiendrait et développerait le pittoresque de leur vie primitive, tout en les soumettant à une règle de sagesse et de pureté, — un régime de liberté et d'ordre sous lequel ils apprendraient à user avec mesure des fruits odorants mais sou-

vent malsains de la civilisation. Reste à savoir si la tribu elle-même en voudra, de cet idéal, et s'il ne demeurera pas forcément le lot d'une petite minorité. Il s'en réalisera ce qu'il en pourra... A ces conditions-là, en tout cas, le bonheur de ce peuple serait assuré; or il est de notre devoir de mettre ce bonheur à sa portée.

Mais si l'eau-de-vie doit avoir le dernier mot, si le Blanc égoïste ne songe qu'à exploiter et le Noir malheureux qu'à s'abrutir, si, enfin, une meurtrière lutte de races doit faire disparaître un jour les Ba-Ronga du pays de leurs pères... alors l'Europe aura sur la conscience un crime de plus, et ce sera un crime de lèse-humanité.

700. Un poète latin a dit avec combien de raison:

Maxima debetur puero reverentia..
Le plus grand respect est dû à l'enfant.

Or le peuple africain est un enfant qui sort maintenant des nimbes de l'inconscience et qui commence à marcher.

Il n'est donc point hors de place, au terme de cet ouvrage, de s'adresser à ceux qui peuvent exercer quelque influence sur les destinées de ce peuple: Gouvernement colonial, amis de la Mission chrétienne, hommes de cœur auxquels rien d'humain ne reste étranger, et de les supplier qu'ils veuillent bien diriger la tribu noire vers les sources de la vie, de la lumière et du vrai progrès et non vers les abimes de la démoralisation et de l'anéantissement!

SUPPLÉMENTS

I

Les relations de famille chez les Ba-Souto.

Mon collègue et ami, M. Ed. Jacottet, missionnaire parmi les Ba-Souto, a bien voulu rédiger, à ma demande, quelques notes sur le droit familial dans cette tribu voisine. Comme on le verra, il est encore plus compliqué que chez les Ba-Ronga. L'étude comparative des deux systèmes est fort instructive.

Comme chez tous les Bantou, les questions de parenté sont infiniment plus compliquées chez les Ba-Souto que chez nous. Elles déroutent toutes nos notions et sont souvent presque incompréhensibles. Après un séjour de douze ans chez les Ba-Souto, j'ai souvent encore de la peine à m'y retrouver.

Voici, en attendant que je puisse faire sur ce sujet intéressant une étude plus complète, quelques notes que m'a demandées M. Junod, pour servir de point de comparaison à son exposé des relations de parenté chez les Ba-Ronga. Je me borne aux faits les plus importants, et n'essaierai pas d'expliquer la raison d'être d'une aussi étrange manière de comprendre les choses.

Comme on le verra, tout le système de parenté Ba-Souto repose sur une sorte *d'antithèse des sexes*. Un homme est autrement apparenté à son frère qu'à sa sœur; les enfants sont autrement apparentés à leur oncle paternel qu'à leur oncle maternel, à leur tante paternelle qu'à leur tante maternelle, aux enfants de leur oncle paternel ou de leur tante maternelle qu'à ceux de leur oncle maternel ou de leur tante paternelle. Il semblerait que l'oncle paternel ou la tante maternelle soient de plus proches parents que l'oncle maternel ou la tante paternelle. Cette opposition des sexes paraît dominer tout le système des parentés. C'est là, je crois, un trait tout à fait primitif.

Comme d'ailleurs la langue se-souto ne connaît pas le masculin et le féminin, il s'en suit que le même terme peut parfois désigner soit le frère de la sœur ou la

sœur du frère, le beau-père de la femme ou la belle-mère du mari; c'est-à-dire que le même terme s'emploie selon les occasions pour l'un ou l'autre sexe.

Quant aux parents par alliance, il n'y a que quelques rares termes pour les désigner; on ne les distingue généralement pas du parent qu'ils ont épousé. Ainsi le mari de la tante sera généralement appelé aussi tante, la femme de l'oncle sera, elle aussi, un oncle. C'est là, du moins, l'ancienne manière de parler. Actuellement, sous l'influence des idées européennes, l'usage est en train de changer.

I. *Parenté par le sang.*

1° Le père est appelé *ntate*, la mère *'mè*. Les enfants sont les *bana* (sing. *ngwana*); le fils est le *mora*, la fille la *morali*.

2° Le grand-père porte le nom de *ntate moholo*, qui reproduit exactement le terme français, la grand'mère se nomme *nkhono*. Les petits-enfants sont des *lithloholo* (sing. *setloholo*).

3° Le frère d'un frère et la sœur d'une sœur se nomment *ngwan'abo* (pl. *banab'abo*), litt. l'enfant de chez eux. Le frère d'une sœur et la sœur d'un frère se nomment *khaitseli*. Les deux termes sont donc indifféremment masculins ou féminins selon les cas.

4° Pour les oncles, il faut distinguer soigneusement entre les oncles paternels et les oncles maternels; pour les premiers, il faut encore observer s'ils sont des aînés ou des cadets par rapport au père.

L'oncle paternel, frère aîné du père, se nomme *ntate moholo*, grand-père; il est, en effet, considéré comme le père de son cadet, en tant que son supérieur. L'oncle paternel, frère cadet du père, se nomme *rangwane*.

L'oncle maternel, soit aîné, soit cadet de la mère, est nommé *malome*. Il joue dans le système familial un rôle très important.

5° Pour les tantes, il faut également faire les mêmes distinctions. La tante maternelle, sœur aînée de la mère, se nomme *nkhono*, grand'mère; la tante maternelle, sœur cadette de la mère, est appelée *mangwane*. La tante paternelle, sœur aînée ou cadette du père, se nomme *rakhali*.

6° Pour les neveux et nièces, on fait une distinction de même nature. Les neveux et nièces du *malome*, c'est-à-dire les enfants de la sœur d'un homme, sont des *bachana* (sing. *mochana*); tandis que les neveux et nièces de l'oncle paternel (*ntate moholo* et *rangwane*) sont des *bana*, enfants.

7° Quant aux cousins, voici quel est le système. Les enfants de mon oncle paternel et de ma tante maternelle sont mes *banab'eso*, mes frères, ou mes *likhaitseli*, mes sœurs; tandis que les enfants de mon oncle maternel et de ma tante paternelle sont mes *bomotswala* (sing. *motswala*). Il en est de même pour les issus de germains.

On le voit, le principe de l'antithèse des sexes est maintenu du commencement à la fin.

II. *Parenté par alliance.*

Elle est beaucoup moins développée dans le vocabulaire. En général, les beaux-frères d'un homme et les belles-sœurs d'une femme seront des *banab'abo*, comme leurs maris ou femmes; les belles-sœurs d'un homme et les beaux-frères d'une femme seront ses *likhaitseli*.

De la même façon, le mari de la tante maternelle porte le même nom que sa femme,

rakhali; celui de la tante maternelle se nommera *'mang'wane*, etc. Pour éviter toute équivoque on dira souvent *monna wa rakhali*, le mari de ma tante, etc.

Il y a cependant quelques relations d'alliance indiquées d'une manière spéciale, où l'on remarque encore ici cette curieuse loi de l'antithèse des sexes.

1° Le beau-père d'un homme et la belle-mère d'une femme sont appelés *matsale*; le beau-père d'une femme et la belle-mère d'un homme se nomment *mohwehali*.

Les parents (pères et mères) des deux époux se nomment entre eux *bakhotsi* (sing. mokhotsi). Le beau-fils se nomme *mokhwenyane*, la belle-fille *ngwetsi*.

2° La sœur du mari et l'épouse du frère d'une femme s'appellent *molamo*, tandis qu'il n'existe pas de nom spécial pour désigner le frère de l'épouse ou l'époux de la sœur d'un homme.

III. La Polygamie complique naturellement ces relations déjà suffisamment difficiles à distinguer. Il est souvent fort malaisé de savoir quel nom donner à tel ou tel parent «polygamique». On peut cependant dire, comme règle générale, que les femmes d'un même mari se traitent de sœurs, et que souvent la première femme est considérée comme la mère des autres.

Les enfants des femmes inférieures appellent la première femme leur *nkhono* (grand'mère, tante maternelle aînée) et les autres *bo'mangwane* (tantes maternelles). Celles-ci sont également les *bo'mangwane* des enfants de la première femme.

Quant aux enfants ils sont tous les *bana* (enfants) de ces femmes-là; entre eux ils se traitent naturellement de frères et de sœurs (*ngwan'abo* et *khaitseli*).

Ed. Jacottet.

Ajoutons encore que le mot *chilongo* que j'ai mentionné § 162 à propos de la coutume nommée « dlaya chilongo », se retrouve en souto dans le mot *leloko* qui signifie tout simplement « parenté par le sang ». *Chilongo* équivaudrait donc à *bouchaka*. Il faut « tuer la parenté par le sang » avant que le mariage entre consanguins puisse être permis.

II

Appendices destinés aux ethnographes et aux médecins.

App. I. § 1. Non antequam secundæ cieantur, quæ infantis domus (yindlu ya nwana) nominantur, secatur umbilicus. Quo facto, ejus reliqua pars per pennam gallinaceam illinitur adipe, scilicet quo citius solvatur. Ex bacis flavis cujusdam solaneæ expresso succo in eamdem finem utuntur.

App. II. § 2. Solent enim viri in his populis extremum penem sphærula cava ex-

ligno vel osse induere, sive phylacterii modo, sive propter circumcisionem aut circumcisionis memoriam. Ex ea sphærula viri supra dicti, bibit aquam mulier. Hoc facto, dicunt eam tandem parturire posse.

App. III. § 11. Sphærula medicalis quæ, cum infans a lacte removetur adhibetur, non solum eis quæ diximus constat, sed etiam semine humano, quod ex se trahit medicus in uxoris concubitu sed semine non immisso. Quo collecto et cum aliis elementis mixto, utitur ut dictum est § 11. Hoc fieri 'ἀλληγορικῶς, — ne vir, i. e. pater cum infans ablactetur, omnino omitti videatur — nobis non traditum est sed suspicamur. Dum enim infans lacte nutritur, ab matre sola pendebat; postea patris quoque interest quomodo crescat.

App. IV. § 12. Nocte postquam infans a lacte materno remotus est, marito licet cum uxore coire. Dum enim mater infanti mammas præbet, lex est apud Ba-Ronga et, ut verisimile est, apud omnes gentes Africæ australis, ne nutrix prægnans fiat. Qui hanc legem transgrediuntur, vituperantur; si quid alumno accidit, accusatur maritus quod eum occiderit. (Dicitur : a dyambeli nwana, a mu lumulelile.)

App. V. § 36. Puero, cum primum somnium habuit obscenum (a tilorelile) unde pollutio facta est (a basile), expergefacto corpus in amni vel in stagno lavandum est (a ta tiba mati) et deinde patri narrandum quod evenit. Postea medicamento curatur ut artus firmentur ne stupro cum puellis ætate robustioribus facto ab eis vincatur (gemiwa). Plerique pueri singulas amicas habent quas matres docent quomodo, puero tempore repulso, non concipiant.

App. VI. § 41. In loco Mapoute ubi mores adhuc obscenissimi esse videntur, sponsus facit quod nominant experimentum amoris (ku djinga ka lirandjo). Vesperi quodam enim cum uno comite ad sponsam se confert experturus num se in casam recipiat et pudorem vulget. Si abnegat, dirimuntur sponsalia. In loco Mpfoumo autem non licet. Inter Zulu qui majore corruptela utuntur, puellæ cum in vicos puerorum dilectorum perrexerunt, se ipsas iis vitiandas præbent. Nam mirabile est quanto in gentibus bantu, puellæ impudiciores sint quam pueri.

App. VII. § 107. Præterea ad puellarum venustatem pertinere putant Ba-Ronga corpulentiam et imprimis pectoris amplitudinem. Plerumque enim sunt puellæ super umbilicum nudæ. Proverbio quodam insigni demonstratur puellas quæ grandia ubera habeant difficilius in matrimonium duci :

Nsati wa mabele u nga tchouké u nabela loko u nge na bukosi!

Ne curato uxorem cum mammis magnis cupere, si pecuniam non habebis! (qua eam emas).

App. VIII. *a*. § 118. Per dies quibus menstruans est (awa koka, tihweti, psitlati) mulieri manenendum est in casæ suæ parte sinistra nec marito licet lineam mediam transgredi nec cum ea coire. Si ab officio discedat, dicitur eo commercio ejus fortitudinem minui et eum in bello, genubus debilitatis, minus aptum fieri ad pugnam (vel ad fugam?) His diebus, mulier vestimenta propria gerit; in somno certis natta et pulvinare utitur quæ reliquo tempore in cuneo quodam pendent. Maritus, si dives est, non cibum desiderabit ab ea coctum. Sin miser est nec amplius duas uxores habet, non propterea una paucarum ollarum carebit!

App. VIII. *b*. § 187. Quamvis non facile sit singula de matrimonii consuetudine apud indigenas scire, tamen nonnulla nobis sunt enarrata quæ ad mores et medicinam per-

tinent. Doctori Georgio Liengmeo, nostro medico, cum sæpe curaret viros qui medicinam petebant qua infantes procrearent, fassi sunt se singulis noctibus cum tribus vel quatuor uxoribus coire. (A monogamis quibusdam audivimus uxorem adeo fatigari ut noctu exiret laboratum ut a marito evaderet.) Cum medicus eos hortaretur ut quinque dies concubitu omnino abstinerent, nunquam id concedere potuerunt. Volebant enim facultatem generandi recuperare non libidine omissa. Dicuntur etiam cum vires cupiditatibus nondum pares esse videantur, remedia quædam adhibere sive ut venerem excitent sive ut uxores prægnantes fiant. Duplex fit medicatio. Primum secti testiculi hirci (quod animal fatigari negatur. mbuti a yi karali) cum pluribus herbis mixti coquuntur et a viro eduntur. Deinde alias herbas collectas in cerevisiam injicit. Tantum aiunt esse effectum ut viro qui non amplius duas uxores habeat, non sit ea re utendum, ne, illis non sufficiantibus, cum aliorum uxoribus stuprum committat, quod ei sit offensioni. Viri casti, ut in loco Mpfoumo videre licet, in sua casa dormiunt et interdum uxorem quam cupiunt ad se vocant. Plerique tamen, lege sibi imposita, ne discordia inter uxores erumpat, mensem unum in casa singularum uxorum vicissim agunt. Non eas omittunt quæ infantes lacte nutriunt.

App. IX. § 391. Haud scio an propter hanc inopiam, cum in multis gentibus tum apud Ba-Ronga soleant *madjobo* sphærula quadam cava, uma parte aperta, extremum penem vestire quam *chibatchou* nominant. Quamquam gens nostra quæ eo utitur circumcisione abstinet, fieri potest ut ad hoc pertineat. Sunt qui putant ea re continentiam significari et fortasse obtineri. Eam si ebriosus in potatione amittit, severe vituperatur et uxores eum propterea criminari possunt. Ea quoque vestiuntur ne quibusdam occasionibus appareant genitalia.

App. X. § 397. Apud septentrionales Thonga, sed non apud Ba-Ronga (quod feliciter evenit) solent puellæ in dumetis abditæ, obscenis gestibus scilicet inter se genitalia externa trahendo, ea anomale augere. Hoc cum moribus pravis in *chigango* congruere verisimile est. Quam rem nobis declaravit indigena quidam peritus.

App. XI. § 390. Lusitanus auctor qui extremo seculo superiore Lourenço Marques descripsit, gentem cum *mbaya* vestitam vidit. Dicit enim : Indigenæ omnino nudi sunt exceptis verendis partibus quas in fistula quædam ex palea texta, aliquando duas vel tres pedes longa includunt. Pudenda autem operiunt mulieres panno vel particula ex corio.

App. XII. § 549. Olim mulier quædam, cum iret ad mariti parentes, cum cerevisiæ seria, per silvam iter fecit et ibi alvum levavit. Tunc exiire dei et quod oletum fecerat in seriam injecerunt, ea ignorante. Cum ad mariti parentes advenisset, viri vici cerevisiam oblatam cochleare inceperunt movere. Stercore manifesto facto : Quid turpe fecit ! inquierunt et cerevisiam in terram fuderunt. Valde puduit filiam mulieris... Mihi verecundiam facis maximam, inquit. Cum compertum est hoc factum esse quod silvam sacram transiisset, dictum est ei : Nonne sciebas deos Libombo morosos esse ? Posthac, ne ea transieris.

Narratur quoque Nuachipaha, Mapoungæ frater, comitiali morbo lapsus esse quod idem peccavisset.

App. XIII. § 588. Ubi primum menstruans est mater.

App. XIV. § 669. Mirabili enim modo putantur vulnera non sanari posse dum æger homo cum hominibus inter se cœuntibus communicet. Ne via quidem liceret ei iter facere qua utuntur conjuges (la'ba khilaka) si non haberet amuletum quo protegeretur.

App. XV. Dicendum etiam aliquid quo § 641 in nota de conjunctione energematis cum coitu dixi confirmatur. Cum ægro homini amuleta ab exorcista data sunt, non statim induuntur. Conjugem petit et postera nocte cum ea dormit. In coitu, uxori est succis a viro et femina emissis inlinendum amuletum quod ad collum nondum illigatum servavit. Videtur ea unctione potentia spiritus malefici præstantissime vici, nam non ante hoc factum putatur *hondlola* (purificatio) completum esse.

Traductio facta est a Doctore E. Lecoultre cui gratias ago.

H.-A. J.

ERRATA

Page 39, ligne 7. Au lieu de : cueiller, lire : *cuiller*.
» 71, » 19. Au lieu de : §§ 192—194, lire : §§ *192—195*.
» 96, ligne 11. Au lieu de : vendus, lire : *vendues*.
» 117. Faire précéder le troisième alinéa de § 225.
» 117, ligne 28. Au lieu de : § 137, lire : § *138*.
» 117, dernière ligne de la note. Au lieu de : (Voir § 267), lire : (*Voir § 269*).
» 128, première ligne de la note. Au lieu de : a rendu facile, lire : *a facilité*.
» 168, ligne 3 de la note 1. Au lieu de : § 268, lire : § *269*.
» 171, » 3 depuis le bas. Au lieu de : § 287, lire : § *286*.
» 221, » 8 depuis le bas. Au lieu de : Voir page 184, lire : *Voir page 185*.
» 250, ligne 7 depuis le bas. Supprimer le second *encore*.
» 280. Faire précéder le second alinéa de § 510.
» 319, » 8. Au lieu de : lui mit, lire : *lui dit*.
» 369, légende de la planche. Au lieu de : exorcimes, lire : *exorcismes*.
» 401, ligne 1. Au lieu de : sont devenus, lire : *qui sont devenus*.
» 420, » 7. Au lieu de : attendaient, lire : *attendait*.
» 426, » 6, depuis le bas. Au lieu de : § 642, lire : § *643*.
» 452, dernière ligne. Au lieu de : § 643, lire : § *644*.

TABLE

RAPPORT

SUR

LA MARCHE DE LA SOCIÉTÉ NEUCHATELOISE DE GÉOGRAPHIE

pendant l'année 1896

PRÉSENTÉ PAR

M. JAMES COLIN, *Président.*

Mesdames, Messieurs,

La séance générale du printemps de l'année dernière a eu lieu le 23 avril 1896, et s'est ouverte, comme vous vous le rappelez, par une conférence sur l'Abyssinie de M. le professeur Zobrist.

Votre comité s'est régulièrement réuni le premier jeudi de chaque mois pour gérer les affaires de la Société, et, sans parler des lettres et ouvrages reçus ou envoyés, il s'est occupé de l'organisation de conférences propres à intéresser le public et à provoquer de nouvelles sympathies à notre Société. Cette tâche nous a été facilitée par la présence, à Neuchâtel, de nombreux missionnaires dont plusieurs sont nos compatriotes.

La première de ces conférences a eu lieu à Saint-Blaise le 10 septembre dernier à l'occasion de notre fête d'été, tant de fois renvoyée, et dont le succès a dépassé nos espérances. Un temps magnifique, des orateurs de choix, une chaude réception de nos

amis de Saint-Blaise, tout a contribué à la réussite de cette réunion. La prochaine assemblée d'été aura lieu dans le district de Boudry où nous comptons un certain nombre de membres effectifs.

Plusieurs de nos membres ont répondu à l'invitation qui nous avait été adressée par le Comité de la Société genevoise de Géographie, chargée d'organiser à Genève le congrès suisse de Géographie. Ce congrès a eu lieu naturellement pendant, et à l'occasion de l'Exposition.

Nous avons obtenu, pour la collection de notre *Bulletin*, une médaille d'argent à l'Exposition nationale suisse : cette distinction est pour nous un précieux encouragement. Nous chercherons constamment à progresser dans la voie où nous sommes engagés.

L'intérêt de notre *Bulletin* doit se maintenir et, mieux encore, se développer. Dans mon dernier rapport, je signalais la décision prise par le comité de réduire les dimensions du *Bulletin* afin d'équilibrer nos dépenses avec nos recettes ; cette sage mesure nous permet aujourd'hui de vous présenter une situation prospère et bien faite pour nous satisfaire, puisque, grâce surtout aux conférences de M. Junod, à la Chaux-de-Fonds et au Locle, le nombre de nos membres s'est sensiblement accru et dépasse même 400. Si cette marche en avant se soutient, comme du reste nous pouvons l'espérer, nos ressources augmenteront aussi et nous permettront de faire pour notre *Bulletin* certaines dépenses que nous devons nous interdire actuellement. La publication des conférences de M. Junod, entre autres, nous obligera, l'année prochaine, à imprimer un important volume, mais nous avons là un travail si intéressant que nous ne pouvons pas laisser passer l'occasion de le faire paraître au plus tôt.

Nous avons malheureusement à enregistrer la mort d'un de nos membres honoraires les plus illustres, M. le baron de Mueller à Melbourne ; ce savant botaniste est décédé en septembre 1896, et des membres effectifs suivants : MM. Wasserfaller, greffier au Landeron, le 26 juillet 1896 ; Auguste Grether, horloger aux Ponts, en janvier 1897 ; et Léon DuPasquier, le jeune géologue que notre Académie s'honorait de posséder au nombre de ses professeurs, le 1er avril de cette année.

Notre bibliothèque continue à s'enrichir de nombreux ouvrages, cartes, photographies. Vous en trouverez la liste dans le *Bulletin*. Je rappelle aux membres de notre Société que notre bibliothèque peut être consultée par eux et qu'en s'adressant à notre archiviste

bibliothécaire ils pourront, contre reçu, emporter des revues ou d'autres livres à la maison.

En terminant, j'adresse nos remerciements les plus sincères à nos dévoués conférenciers: MM. Thomas, Buchs, Junod, Jacottet, Grandjean, Christol et Perregaux; à ce dernier surtout qui a bien voulu nous entretenir aujourd'hui du fétichisme à la Côte d'Or et que j'accompagne de tous mes vœux dans sa nouvelle patrie d'Afrique.

BIBLIOGRAPHIE

Dr M. RAJNA. *L'ora esatta dappertutto.* L'heure exacte partout ou moyen simple de régler les horloges sur le temps moyen de l'Europe centrale dans un endroit quelconque de l'Italie, avec quatre cartes géographiques, dix figures dans le texte et un appendice sur l'art gnomonique, le tout précédé d'une préface du professeur G. SCHIAPARELLI. Grande brochure de 123 pages publiée chez U. HŒPLI à Milan, 1897. Prix : 4 fr.

Dans ce livre qui contient aussi un calendrier astronomique pour l'année 1898, le savant astronome de l'Observatoire de la Brera, à Milan, expose un moyen très simple de régler les horloges sur le temps de l'Europe centrale. La première partie de l'ouvrage contient les éléments astronomiques nécessaires au public en général ; l'auteur y insiste particulièrement sur les observations à faire au lever et au coucher du soleil et de la lune ainsi qu'au commencement et à la fin du crépuscule civil. Pour cela, il a calculé des tables spéciales permettant de ramener sans difficulté, au parallèle de Milan, les observations faites sur un parallèle quelconque d'Italie et des régions voisines. L'usage de ces tables est simple et une foule d'exemples en rendent l'emploi facile. Dans le chapitre II, l'auteur traite magistralement l'unification du temps et le système des fuseaux horaires ; au chapitre III, il s'occupe de l'heure civile et de la manière de la déterminer à l'aide du temps vrai solaire. L'appendice est un traité en trente pages, sur la manière de tracer une méridienne sur un plan vertical.

Bref, *l'Ora esatta dappertutto* est un livre très utile, destiné à rendre de réels services et auquel je souhaite le meilleur succès.

Zobrist.

Dr Vincenzo Grossi. *Nel paese delle Amazzoni.* Roma. Tipografia dell' Unione cooperativa editrice, Via di Porta Salaria, 1897. Prix : 2 fr.

« Dans le pays des Amazones » du Dr Vincent Grossi, professeur d'ethnologie américaine à l'Université de Gênes, est une étude très suggestive du bassin immédiat du fleuve des Amazones, c'est-à-dire des États brésiliens de « Las Amazonas et Graô Para », accompagnée d'une carte à l'échelle de 1 : 16000000. Ce manuel de 130 pages comprend les chapitres suivants : Hydrographie, climat, flore, faune, population, villes et villages, produits naturels, navigation et commerce, les forêts vierges, mythes et chansons des indigènes du Brésil ; c'est un livre écrit spécialement au point de vue de la navigation et du commerce italiens. Par cette publication, l'auteur n'entend pas faire de la science pour les géographes de profession, mais plutôt une œuvre de vulgarisation. Il s'adresse au peuple italien et plus particulièrement aux négociants de son pays qui cherchent des débouchés nouveaux et aux émigrants qui désirent acquérir des terres fertiles à cultiver.

Cette publication arrive très à propos puisqu'il vient de se former à Gênes, grâce à l'initiative du député G. Gavotti, une Compagnie de navigation à vapeur : *La Ligure Brasiliana* touchant régulièrement Marseille, Barcelone, les Açores, Para, Obidos, Manaos, Maranhão et Ceara avec des vapeurs de première classe de cinq mille tonnes qui partent de Gênes tous les quarante jours.

La Ligure Brasiliana ouvre donc au port de Gênes et à l'Italie entière une ère nouvelle d'exportation et d'importation et les détails très intéressants et très précis que l'auteur donne sur le pays de l'Amazone désormais accessible à la colonisation rendront un réel service à ceux qui voudront trafiquer dans ces lointaines contrées. Le livre entier sera du reste le meilleur et indispensable conseiller de ceux qui auront le courage de s'y fixer pour tenter la fortune. *Zobrist.*

Ed. Quartier-la-Tente. *Le Canton de Neuchâtel.* Revue historique et monographique des communes du canton. 1re série : *Le district de Neuchâtel,* livraisons VI à IX. Attinger frères, Neuchâtel, 1897-1898.

Nous ne pouvons que répéter les éloges décernés à cette utile et consciencieuse publication aux tomes VIII et IX de notre *Bulletin.* Les livraisons que nous avons sous les yeux ont trait à Serrières, ce faubourg de Neuchâtel dont la réputation, grâce au chocolat Suchard,

est universelle et à Neuchâtel même. L'auteur ne se contente pas d'affirmations souvent répétées, mais sans fondement réel. Jusqu'à plus ample informé, dit-il, dans le chapitre relatif à la vie religieuse, nous croyons que la tradition en vertu de laquelle la Bible d'Olivétan aurait été imprimée à Serrières ne repose sur aucune donnée positive.

Les livraisons VII, VIII, IX se rapportent aux chartes et franchises de la ville de Neuchâtel, aux relations de Neuchâtel avec la ville de Berne et avec d'autres villes, aux autorités et fonctionnaires, aux mœurs, coutumes et usages communaux, aux domaines de la ville, aux édifices destinés aux services communaux, à la statistique de la population, de 1750 à 1897 (de 3666 habitants, la population s'est élevée, en 150 ans environ, à 19022), aux fêtes bourgeoises (Bordes, Armourins); à ce propos, la date du 31 octobre 1866, page 570, doit être remplacée par celle du 31 octobre 1868; aux corporations bourgeoises de métiers et à la vie religieuse. On le voit, par cette rapide et sèche énumération, l'ouvrage de M. Quartier-la-Tente est une mine de précieux renseignements puisés aux meilleures sources.

C. K.

Otto Baschin. *Bibliotheca geographica*, herausgegeben von der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band III, Jahrgang 1894. H. W. Kuhl, Berlin, 1897.

Le tome III de la *Bibliotheca geographica* est aussi minutieusement établi que les précédents. Il ne renferme pas moins de 9700 articles. Nous émettons le vœu que l'auteur puisse bientôt publier les volumes de 1895, 1896 et 1897 afin que les travailleurs aient en mains, le plus vite possible, l'indication des ouvrages les plus récents. *C. K.*

Dr Alois Geistbeck. *Bilder-Atlas zur Geographie von Europa mit beschreibenden Text. Idem. Ausser-Europæischen Erdteile.* 2 volumes. Bibliographisches Institut. Leipzig und Wien, 1897.

L'enseignement de la géographie se transforme d'année en année. Heureux les élèves d'aujourd'hui auxquels la science est présentée sous un aspect autrement aimable et attrayant que jadis. Les moyens intuitifs, jadis complètement dédaignés, se multiplient tout en s'améliorant. Le Dr Alois Geistbeck vient de publier deux très intéressants albums, avec texte explicatif, de planches en général des mieux choisies et fort bien gravées. D'un format très maniable, ces volumes

devraient être dans les mains de tous nos élèves de l'enseignement moyen, d'autant plus que le prix en est fabuleusement bas : Frs. 2,85 pour le premier et Frs. 3,45 pour le second. *C. K.*

Lexique géographique du Monde entier, publié sous la direction de M. E. Levasseur (de l'Institut), par J.-V. Barbier, secrétaire général de la Société de Géographie de l'Est, avec la collaboration de M. Anthoine, ingénieur, chef du service de la carte de France au Ministère de l'Intérieur. Berger-Levrault et Cie, Paris, 1896-1897.

Continuation d'un excellent dictionnaire géographique dont nous avons déjà parlé aux tomes VIII et IX du *Bulletin*. Certains articles, Crête, Cuba, par exemple, sont de la plus haute actualité. Signalons une ou deux erreurs. Fascicule 15 : Cudrefin n'est pas une escale de la navigation sur le Léman, mais sur le lac de Neuchâtel. Fascicule 17 : Article Doubs, dép. La Chaux-du-Milieu est annexée indûment à la France ; elle fait partie du canton de Neuchâtel. Cette erreur se retrouve au reste dans la géographie du Doubs de Joanne. Même article, Feschotte-le-Haut est devenue Ferchotte-le-Haut. *S. P.*

Godefroi Kurth. *La frontière linguistique en Belgique et dans le Nord de la France.* Tome Ier. Société belge de librairie, Bruxelles, 1896.

Les études de toponymie ont pris, depuis quelques années, une importance exceptionnelle. Les considérations politiques n'y sont pas étrangères. La question des langues et des nationalités est devenue, en notre vieille Europe, l'objet de préoccupations plus ou moins désintéressées.

L'ouvrage de M. Godefroi Kurth est une contribution des plus précieuses à l'étude de la frontière linguistique de l'allemand et du français, puis du flamand et du français, en Belgique et dans le Nord de la France. Fortement doumenté, ce volume de près de 600 pages est bien le travail le plus complet et le plus sérieux qui ait paru en Belgique sur ce sujet spécial. Nous nous réjouissons vivement de lire le tome II qui doit paraître cette année avec une carte des langues.

S. P.

Au Foyer Romand. Étrennes littéraires pour 1898. F. Payot, éditeur, Lausanne.

Le volume de cette année ne le cède en rien aux précédents. Précédé d'une préface due à la plume de M. Gaspard Vallette, ce recueil de

morceaux en prose et en vers renferme de délicieux petits chefs-d'œuvre que chacun a lus ou lira en notre pays romand. *R. N.*

PIERRE VAUCHER. *Esquisses d'Histoire Suisse* (1291-1513), 2e édition revue et corrigée. H. MIGNOT, Lausanne, 1898.

Dégagée des notes qui en faisaient trop spécialement un ouvrage d'érudition, la seconde édition des *Esquisses d'Histoire suisse* de M. Vaucher se présente sous une forme plus simple et, partant, plus populaire. C'est un excellent résumé de l'état actuel de nos connaissances sur les Origines de la Confédération suisse. Le volume se termine par l'état politique de la Suisse au commencement du XVIe siècle. Nous espérons que M. Vaucher poursuivra la publication de ses Esquisses jusqu'à l'époque contemporaine. *R. N.*

MAURICE BOREL. *Carte du Creux du Van*, à l'échelle de 1:5000, éditée par la Société des Sentiers des Gorges de l'Areuse. Neuchâtel, 1897. Prix: Frs. 2.

Carte très claire et très exacte dressée d'après les plans cadastraux, les minutes du Bureau topographique fédéral, les levés de M. le professeur A. Dubois et les photographies de M. V. Attinger. L'équidistance est de 5 mètres. Les points de vue, les emposieux sont tous soigneusement indiqués. Cette carte est appelée à rendre les meilleurs services, non seulement aux touristes, mais encore aux hommes d'étude, botanistes, géologues, etc., qui font de la région du Creux du Van l'objet de leurs travaux. *E. F.*

Lieutenant CHARLES LEMAIRE. *Africaines. Contribution à l'Histoire de la femme en Afrique.* Bruxelles.

Ouvrage de grand luxe, enrichi d'une profusion de phototypies généralement très belles et très claires. L'auteur étudie la femme en diverses contrées du continent africain, des rives enchanteresses de la Méditerranée aux régions encore barbares du Haut Congo. Tout particulièrement compétent en ce qui concerne l'Afrique équatoriale, le lieutenant Lemaire donne sur les femmes de l'État Indépendant des renseignements ethnographiques d'un très grand intérêt. Il est à regretter qu'aucune table des matières ne vienne faciliter les recherches. *A. B.*

Lieutenant CHARLES LEMAIRE. *Voyage au Congo.*

Voulez-vous, sans peine et sans fatigue, faire un voyage dans ce

Congo que la prodigieuse activité des Belges est en train de transformer? Feuilletez l'album illustré publié par le lieutenant d'artillerie Lemaire.

Un texte, très net dans sa concision, vous donnera des explications très suffisantes pour l'intelligence des planches d'une fort belle venue dont se compose l'album. Partis d'Anvers, nous terminons nos pérégrinations au Tanganika. *A. B.*

Sir W. M. Conway. *Ascensions et explorations à sept mille mètres dans l'Himalaya.* Traduit et abrégé par Henri Jacottet. Hachette et Cie. Paris, 1898.

Cet ouvrage, contenant 47 illustrations, renferme le récit des prouesses accomplies par sir Conway dans l'Himalaya occidental. Écrit d'une plume alerte, il se lit avec plaisir. Le chapitre relatif à l'ascension du *Pic des Pionniers* (plus de 7000 mètres) est d'un intérêt palpitant. Nous ne saurions trop recommander ce bel ouvrage à tous ceux que passionnent les récits de voyages et d'ascensions. *A. B.*

Arthur de Claparède. *De Genève à Cercier en ballon.* Georg et Cie, Genève, 1898

Charmante plaquette de 39 pages dans laquelle l'auteur fait part de ses impressions lors d'une ascension en ballon accomplie à Genève le 31 juillet 1896. *A. B.*

Une mission française en Abyssinie. Impressions de voyage, par Sylvain Vignéras. Un vol. in-18 jésus, illustré de soixante photographies. Armand Colin et Cie, éditeurs, 5, rue de Mézières, Paris. Broché 4 frs.

L'Europe et particulièrement la France ont à l'heure actuelle les yeux tournés vers l'Abyssinie. On sait avec quel éclat le peuple Éthiopien a révélé sa force de résistance et son énergie dans une guerre dont les incidents sont encore présents à toutes les mémoires. La curiosité du public à l'égard de ce peuple n'avait jusqu'ici pour se satisfaire que des relations de voyage, intéressantes et consciencieuses sans doute, mais déjà anciennes. Ce volume vient donner sur l'Abyssinie, sur son peuple et sur son Empereur, les renseignements les plus récents et les plus exacts.

Attaché à la mission Lagarde, envoyée officiellement par le gouvernement français aupres du Négus, l'auteur était particulièrement bien

placé pour tout voir et pour bien voir. Incidents de la vie de caravanes, descriptions des régions si variées, parcourues par la mission, réceptions merveilleuses faites au représentant de la France, traits de mœurs et particularités de la vie abyssine : voilà pour la partie pittoresque de l'ouvrage.

Les lecteurs, curieux de renseignements exacts, liront aussi avec intérêt les détails précis recueillis sur les lieux mêmes, auprès des gens les mieux informés, touchant l'administration du pays, le fonctionnement de la justice, l'instruction, les charges de cour, l'organisation et la marche de l'armée en campagne, etc. Ils comprendront alors comment ce petit peuple a pu résister victorieusement à une armée européenne solidement constituée, et se rendront compte de l'intérêt qu'il peut y avoir pour nous à entretenir et à améliorer les relations déjà existantes avec ce pays.

Une série de photographies, parfois un peu trop petites et indistinctes, permet aux lecteurs de suivre pas à pas le chemin parcouru par la mission et se faire une idée exacte de la physionomie du pays et de ses habitants.

Annales de Géographie. Bibliographie de l'année 1896, publiée sous la direction de MM. Paul Vidal de la Blache, L. Gallois et Emm. de Margerie. Un vol. in-8° d'environ 300 pages. Armand Colin et Cie, éditeurs, 5, rue de Mézières, Paris. Prix : Frs. 5.

Les Annales de Géographie, qui ont rapidement conquis l'estime du monde savant et du nombreux public désireux de se tenir au courant, viennent de publier dans une livraison à part, formant un volume d'environ 300 pages, une bibliographie des principaux travaux relatifs à la géographie qui ont été édités en 1896. Cette bibliographie est la sixième parue.

Depuis leur fondation, les *Annales de Géographie* ont ainsi passé en revue chaque année, en les analysant et les appréciant, les travaux publiés l'année précédente. Ce travail est l'œuvre en collaboration de savants français et étrangers qui font autorité en Europe et en Amérique.

Cette bibliographie se compose de deux parties ; d'abord une partie générale, comprenant l'histoire de la géographie et les trois aspects principaux, mathématique, physique, politique, sous lesquels se présente la science ; puis une partie régionale dans laquelle se groupent les écrits ayant un caractère local. Chaque partie est elle-même subdi-

visée de façon à rendre les recherches faciles. Les articles sont numérotés, ce qui permet d'y renvoyer aisément. Enfin un index alphabétique des auteurs analysés et cités termine l'ouvrage. Tout a été combiné pour faire de ce recueil un instrument de travail commode et facile à manier.

On s'est attaché avec le plus grand soin à ne rien laisser échapper de ce qui, par la valeur des recherches, par l'importance des renseignements, ou même par les questions soulevées, mérite d'être signalé au public. Chaque écrit cité est accompagné d'une appréciation ou d'un résumé analytique, qui en indiquent la portée.

OTTO JOSSI. ***Meiringen et ses environs***. **Nos 186 et 187** de l'Europe illustrée. ORELL FUSSLI, Zurich.

Dix-sept illustrations et une carte ornent ce volume qui, primitivement, devait être plus considérable. C'est ce qui explique, l'auteur le dit lui-même, que certains points intéressants n'ont pu être qu'esquissés. Malgré cela, ce livret de l'Europe illustrée permet très bien de se faire une idée des merveilles naturelles du Hasli, appelé, à juste titre, « un gros album de charmants paysages ». *W. B.*

HENRI-A. JUNOD. *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*. Lausanne, G. BRIDEL et Cie, 1897.

Il n'est pas besoin de présenter M. Junod aux lecteurs de ce Bulletin. Ses travaux sur les Ba-Ronga sont bien connus de notre public romand. Grâce à lui, cette tribu, hier encore presque ignorée, est aujourd'hui mieux étudiée peut-être qu'aucune autre tribu africaine.

Il y a deux ans, M. Junod avait donné une importante grammaire de la langue ronga, et cette année même, le *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* publie une étude ethnographique complète de ce groupe bantou. Le volume dont nous rendons compte est donc une partie d'un tout; elle en est sans doute, pour le grand public, la partie de beaucoup la plus intéressante et la plus attrayante. Elle a surtout, pour ceux qui s'occupent de folklore et d'ethnographie, un intérêt scientifique de premier ordre. C'est un ouvrage dont ne pourra se passer aucun de ceux qui désirent étudier les traditions populaires africaines.

Les recueils de folklore bantou sont d'autant plus précieux qu'ils sont encore plus rares. C'est, si je ne me trompe, Casalis qui, vers 1841, a le premier fait connaître dans ses « Etudes sur la langue Se-

chuana » quelques contes bantou, recueillis chez les Ba-Souto. En 1869 paraissait le grand recueil de contes zoulou (en anglais et en zoulou) de Callaway, le modèle peut-être de toutes les publications de ce genre. A peu près à la même époque le recueil de Steere : « Swahili Stories from Zanzibar » faisait son apparition. Il nous donne le folklore swahili, plus arabe encore que bantou. Dix ans plus tard M. Theal publiait en anglais les contes des Cafres-Xosa (Kafir Folk-Lore). Un certain nombre de contes Herero ont été publiés par Brincker comme appendice de son « Herero Wœrterburch » ,quelques contes Dualla l'ont été, en allemand, par Meinhof.

Ces dernières années, il semble que la production devienne plus active et que nous allons posséder de nouveaux recueils. Chose curieuse, et qui est tout à l'honneur de notre petit pays, c'est à des Neuchâtelois que sont dues les trois collections les plus récentes, soit, en 1894, les *Angola Folk Tales* de Heli Châtelain, en 1895, les *Contes populaires des Ba-Souto* de E. Jacottet, et enfin le volume de M. Junod. Les Contes du Haut Zambèze, que je suis actuellement en train de publier, seront encore une nouvelle contribution aux mêmes études. Il vaut la peine de faire remarquer la part que les missionnaires neuchâtelois prennent à ces études, et de relever le fait que presque tous les autres recueils sont également dus à des missionnaires protestants. La mission chrétienne donne ici, comme d'ailleurs dans tant d'autres domaines, la preuve qu'elle participe, dans une forte mesure, au progrès de la science. Sans elle, notre connaissance de l'ethnographie africaine et de tout ce qui y touche serait bien réduite.

Le travail de M. Junod se divise en deux parties distinctes. Dans la première, il nous parle de la musique et des chants des Ba-Ronga.

Le chapitre sur le système musical des indigènes doit être signalé à tous ceux qui s'intéressent à ces questions. Il y a là quelque chose d'absolument originel, et une étude qui, à ma connaissance, n'avait jamais été faite. En étudiant avec soin le piano indigène (*timbila*), M. Junod arrive à la conclusion que les Ba-Ronga connaissent notre gamme de huit sons. Signalons encore les chants de chasse et de guerre, et, parmi eux, tout particulièrement la touchante complainte de Nouamantibyane.

Dans la seconde partie, après une très intéressante introduction, M. Junod nous donne trente contes Ronga, dont vingt-cinq d'origine bantou et cinq d'origine orientale ou européenne. Nous avons d'abord les Contes d'animaux. Comme chez les Ba-Souto, les habitants du

Zambèze, du Nyassa, etc., c'est-à-dire partout dans le domaine bantou, c'est le Lièvre qui joue le rôle principal, comme le Renard dans le folklore européen, ou le Chacal dans celui des Hottentots. Les rapprochements entre ces contes et les contes similaires sont nombreux : il serait curieux de les pousser plus loin. C'est un soin qui doit être laissé aux spécialistes. La Rainette et l'Hirondelle ont aussi, dans le folklore bantou, une importance que ne leur donnent pas les traditions jusqu'ici connues des autres peuples de ce groupe.

Les contes merveilleux sont divisés par M. Junod en trois chapitres intitulés : la Sagesse des petits, les Contes d'ogres, les Contes moraux. Parmi eux, nous signalerons plus particulièrement le nº IX : Piti le berger, le nº XIV : Nouamoubia, le vainqueur des ogres, et le nº XXIII : Saboulana, l'amie des dieux, un conte religieux unique jusqu'ici dans le folklore bantou. Chemin faisant, dans des notes ou des introductions spéciales, M. Junod signale certains rapprochements ou bien essaie d'élucider quelques problèmes curieux. On pourrait élever des objections à quelques-unes de ses explications : mais ce n'est pas ici le lieu de les développer. Toutes contribuent d'ailleurs à mieux faire comprendre les coutumes et les institutions indigènes.

Il faut signaler aussi comme très importants, à tous les points de vue, les Contes étrangers. On y retrouve certains thèmes orientaux ou européens déformés ou transformés par l'esprit bantou, et présentés d'une manière très originale. C'est un sujet d'étude des plus intéressants que de suivre sur le vif ces curieuses transformations. Ici, plus qu'ailleurs encore, il y aurait à faire d'importantes comparaisons. M. Junod, n'ayant pas indiqué lui-même l'origine de deux de ces contes, je crois rendre service en la signalant. Le conte nº XXVII : Les trois vaisseaux provient des Mille et une Nuits : c'est la reproduction très écourtée de la première partie de *l'Histoire du Prince Ahmed et de la fée Pari-Banou.* Dans le nº XXIV Le Jeune garçon et le Grand Serpent la seconde partie (le langage des animaux) provient également des Mille et une Nuits : c'est l'histoire que raconte, dans l'introduction à ce recueil, le grand vizir à sa fille Sheherazade. Il faut donc, malgré ce qu'en dit M. Junod dans une note (page 314), admettre l'origine indoue de ce conte, bien qu'il soit possible qu'il n'ait pas été emprunté directement aux Mille et une Nuits.

Le peu qui vient d'être dit permet de se rendre compte de la grande importance du recueil de M. Junod ; on ne saurait trop le remercier de tout ce qu'il nous fait connaître, ni le louer suffisamment de la manière dont il s'est acquitté de sa tâche.

E. Jacottet.

Contes populaires des Bassoutos, recueillis et traduits par E. JACOTTET missionnaire, Paris. ERNEST LEROUX. 1895.

Ce joli petit volume forme le N° XX de la collection des contes et chansons populaires de Leroux. Il contient une vingtaine de contes recueillis par M. Jacottet et quelques-uns de ses collègues au sein de l'intéressante tribu des Bassoutos, bien connue en Suisse et en France à cause de l'œuvre missionnaire qu'y ont entreprise dès longtemps les protestants français. Nous avons cherché à caractériser le folklore souto en regard de celui des tribus voisines dans ce volume même, page 279. Il se distingue par le petit nombre des contes d'animaux qu'il contient. Par contre les êtres fantastiques, ogres, loups-garous, hommes à une jambe y abondent. La lecture des contes africains est quelque peu monotone, il faut l'avouer. Les ressources de l'imagination d'ailleurs très vive du peuple bantou ne sont pas très variées. Mais ces histoires présentent néanmoins un très réel intérêt. Recueillies et traduites avec beaucoup de soin par M. Jacottet, elles seront désormais conservées à la science. Ce livre est un document précieux pour les folkloristes qui se livrent à la comparaison des traditions populaires de tous les peuples. Il nous révèle, ainsi que les ouvrages analogues, l'âme des Noirs avec toute sa naïveté enfantine, ses incohérences, mais aussi avec ce sens moral indéniable que les amis de l'Africain aiment toujours à retrouver chez lui. *H.-A. J.*

Sur le Haut-Zambèze, par F. COILLARD de la Société des missions évangéliques de Paris. BERGER-LEVRAULT, 1898.

L'apparition de ce beau volume a été un véritable événement pour le public missionnaire de France et de Suisse. Sans doute il ne contient pas beaucoup de matériaux nouveaux, puisque, à part une introduction et une conclusion, il se borne à reproduire les lettres du vaillant fondateur de la Mission du Zambèze, lettres que le Journal de la Société de Paris a publiées au fur et à mesure des événements et qui ont toujours vivement impressionné les amis de la Mission. Mais c'est assurément un grand avantage que l'auteur de ces lettres ait pu les réunir lui-même en un splendide in-4°, orné de planches superbes où la perfection de l'exécution n'exclut pas la fidélité.

Nous ne saurions rappeler ici les quatre phases de l'histoire de cette mission, l'une des plus courageuses des temps modernes. C'est, comme le dit la préface, une véritable épopée chrétienne où le lecteur croyant se sent continuellement restauré et réjoui par le spectacle

d'un admirable dévouement pour la noble cause de la Mission. Tel était le but de l'auteur, et il l'a pleinement atteint. Bien qu'il n'ait pas entendu faire une œuvre de science, son livre sera cependant précieux aux ethnographes et aux historiens. Les coutumes de ces peuplades du Zambèze n'avaient guère été étudiées jusqu'ici et l'on recueillera avec profit les détails que M. Coillard indique en passant. Quel étrange phénomène ethnographique que ce Natamoyo, cet homme de la clémence dont la hutte est un lieu de refuge inviolable ! Et quel tableau que celui de cette cour de Léa-Luyi où règnent la défiance, la cruauté, le mensonge, mais où déjà les exhortations du missionnaire ont accompli de grandes transformations ! Les observations psychologiques sur le caractère de la tribu rotsi et sur celui des individus que le missionnaire a le mieux connus offrent aussi un réel intérêt.

A cet égard on pourrait se livrer à une curieuse comparaison entre ces trois grands chefs africains, Khama, Lobengoula et Léwanika, que M. Coillard a vus de près tous les trois et dont il esquisse finement le portrait. Il est instructif de mettre le chef chrétien des Béchuana en regard du païen intelligent mais obstiné qui s'appelait Lobengoula. L'un est heureux et prospère, actuellement, et il conduit son peuple vers le progrès et le bonheur. L'autre a dû être traqué, battu, exterminé parce qu'il s'opposait d'une manière farouche à l'avènement inévitable de la civilisation et à la transformation urgente de son état barbare. Entre deux voici Léwanika, chef principal de la vallée du Haut-Zambèze qui hésite entre le Christianisme et les coutumes des pères... situation tragique, certes ! Et l'on ne peut s'empêcher, en fermant ce beau livre, et après avoir vécu un peu avec ce missionnaire à la plume si noble, de faire des vœux pour cette œuvre difficile et de souhaiter qu'elle sauve le peuple zambézien comme elle a sauvé déjà la tribu des Ba-Souto. *H.-A. J.*

LEMIRE CH. *Les Arts et les Cultes anciens et modernes en Annam-Tonkin*. Chez O. DUTHILLŒUL à Douai, 1897.

Sous ce titre, le Résident de France honoraire, M. Ch. Lemire, a publié une brochure de trente-sept pages, dans lesquelles il se dévoile comme un observateur à la fois fin et profond. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une simple nomenclature des monuments des Kiams et des Annamites, mais une étude attrayante des arts, des idées religieuses et des cultes des peuples les plus intelligents, les plus artistes de l'Indo-Chine. Nous espérons que cette brochure n'est

qu'une sorte d'introduction et que M. Lemire ne tardera pas à mettre au jour un ouvrage complet sur ce sujet d'actualité. *T. Z.*

J. de Rey-Pailhade. Ingénieur civil des mines. *L'extension du système décimal aux mesures du temps et des angles.* Paris, Gauthier-Villars et fils, 1897.

Ici, comme dans ses nombreuses publications, l'auteur poursuit, avec une grande compétence, sa lutte pour le règne complet du système décimal dans tous les domaines de la science. Dans la présente brochure, M. de Rey Pailhade rompt une lance en faveur de la division décimale de la circonférence; il présente également une planche avec la description de la montre décimale à deux cadrans. Le système étant un réel progrès, nous ne pouvons qu'applaudir au courage et à la persévérance du champion de ces nouvelles idées et faire des vœux pour la réalisation de son programme qui est aussi le nôtre. *T. Z.*

Primo Lanzoni. *Geografia commerciale economica universale.* U. Hœpli, Milan. Prix: 3 fr.

L'éditeur Hœpli, de Milan, bien connu pour ses excellents manuels vient d'en ajouter un nouveau aux cinq cents déjà publiés et qui tous se distinguent par une forme élégante ainsi que par un texte presque toujours irréprochable. Ce manuel de Géographie commerciale économique arrive très à propos en Italie où le Gouvernement s'efforce de multiplier les écoles de commerce dans tout le royaume et où tant d'hommes distingués cherchent à agrandir et à perfectionner celles qui existent. *T. Z.*

Bellio Garollo. *Geografia elementare,* U. Hoepli, Milan, 1898. Prix: fr. 2, 80.

Ce Manuel de Géographie élémentaire de 350 pages, 4me édition, destiné aux écoles secondaires et aux progymnases du royaume d'Italie, est agrémenté de quarante-cinq cartes en couleur, de soixante-dix illustrations et se termine d'une façon très pratique par un répertoire alphabétique des noms. La première partie de l'ouvrage contient un excellent résumé des principes de la géographie astronomique et mathematique, la deuxième de la géographie physique; la troisième est consacrée aux cinq continents. En somme, c'est un bon manuel de géographie, tout à fait à la hauteur de ce que l'on est en droit d'exiger aujourd'hui. *T. Z.*

Jos. Spillmann, S. J. *Rund um Afrika.* Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend. 3me édition augmentée, avec une carte en couleurs de l'Afrique. Herdersche Verlagshandlung. Freiburg im Breisgau, 1897. Prix : Mark 9,80.

Depuis plusieurs années les lecteurs du *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* connaissent les ouvrages qu'édite pour la jeunesse catholique la grande maison badoise. Cette fois il s'agit de nouveau d'un fort beau volume de près de cinq cents pages grand format qui contient une foule de descriptions et de remarques intéressantes sur le continent Noir, dont l'auteur se borne à visiter la périphérie, quitte à faire une fugue dans l'intérieur aux environs d'un port important ou le long d'un fleuve navigable. Ce volume écrit exclusivement au point de vue catholique est recommandable à tous égards.

T. Z.

A NOS LECTEURS

L'Appel que nous avons adressé à nos membres, en octobre de l'année dernière, a été entendu. De généreux bienfaiteurs, au près et au loin, nous ont fait parvenir des dons pour une somme de plus de 800 fr. Nous les prions d'agréer nos plus sincères remerciements. Nous tenons aussi à remercier, d'une façon toute spéciale, M. le missionnaire Junod qui, non content de réserver à notre *Bulletin* la publication de son magistral travail sur les Ba-Ronga, a bien voulu nous venir en aide en organisant à notre intention une conférence payante avec chants et projections; M. Maurice Borel, lequel, comme d'habitude, s'est chargé, à titre gracieux, de l'illustration du volume; M. Auguste Bridel, éditeur à Lausanne, qui a cherché, dans le canton de Vaud, à recruter de nouveaux adhérents à notre Société et dont les efforts ont été couronnés de succès. Tant de témoignages d'affectueuse sympathie sont pour nous un encouragement des plus précieux; tous nos efforts tendront à conserver à notre *Bulletin* la réputation scientifique dont il jouit en Suisse et à l'étranger.

Malgré tout, à notre grand regret, nous avons dû, faute de ressources suffisantes, renvoyer à plus tard la publication des manuscrits indiqués dans notre circulaire d'octobre 1897. Toutefois, nous espérons commencer immédiatement l'impression du tome XI du *Bulletin*, de façon à pouvoir le terminer, au plus tard, en janvier ou février 1899.

Les auteurs dont nous avons gardé les mémoires en portefeuille voudront bien patienter encore un peu et excuser ce retard dû à des circonstances indépendantes de notre volonté. Par mesure d'économie, nous avons jugé nécessaire de supprimer, dans le présent *Bulletin*, la liste des dons et des échanges, ainsi que celle des membres.

Que nos amis, ceux du canton de Vaud entre autres, veuillent bien faire un peu de propagande en notre faveur! Nos ressources n'augmentent que par l'accroissement du nombre de nos membres effectifs.

Nous nous permettons encore de rappeler à nos lecteurs que les tomes I à VII (sauf le tome VI) du *Bulletin* sont épuisés. Nous remercions d'avance les personnes qui voudront bien nous en faire parvenir des exemplaires.

LA RÉDACTION.

TABLE DES MATIÈRES

ÉCOLE DE COMMERCE DE NEUCHATEL

Cette École a été fondée en 1883 par la ville de Neuchâtel, à la demande d'un groupe de commerçants et d'industriels neuchâtelois; le nombre des élèves, qui était de 20 à l'origine, a rapidement augmenté et, pendant la dernière année scolaire, il a été de 246. C'est l'Ecole de Commerce la plus ancienne et la plus nombreuse de la Suisse.

Jusqu'en 1891, la Commune et le canton de Neuchâtel ont seuls pourvu à toutes les dépenses de l'Ecole; mais à partir de ce moment, la Confédération a accordé des subventions importantes qui ont permis de donner aux cours toute l'extension désirable. Actuellement, l'Ecole reçoit la plus forte subvention fédérale; elle est connue et appréciée en Suisse et à l'étranger et la réputation qu'elle a acquise justifie les sacrifices qui ont été faits pour en assurer le bon fonctionnement.

L'Ecole est administree par un Conseil choisi parmi les chefs des maisons de commerce les plus importantes de la ville et le personnel enseignant se compose de vingt-six professeurs.

Les cours comprennent quatre années : trois ans d'études commerciales proprement dites et une année d'études préparatoires; il a été organisé en outre une Classe spéciale de français et un Cours préparatoire spécial.

Dans la Classe spéciale sont admis à toute époque les jeunes gens qui arrivent à Neuchâtel sans avoir une connaissance suffisante du français pour suivre l'année preparatoire ou l'Ecole de Commerce, ou qui désirent spécialement étudier les langues

Le Cours préparatoire spécial (15 avril-15 juillet) est destiné surtout aux jeunes gens de la Suisse allemande. Il est organisé de manière qu'ils puissent acquérir rapidement une connaissance pratique suffisante de la langue française pour suivre avec fruit les cours commerciaux à partir de la rentrée de septembre.

Les élèves de langue française y trouvent également l'occasion de répéter les points du programme de l'Ecole secondaire qui sont à la base de l'enseignement commercial. Enfin, des leçons spéciales sont consacrées à la préparation des élèves qui désirent entrer directement dans l'une des classes supérieures.

Si les élèves dont la langue maternelle n'est pas l'allemand ou le français sont assez nombreux, des leçons speciales de français sont organisées à leur intention afin qu'ils trouvent dans ce cours les mêmes avantages que les élèves allemands.

L'Ecole s'occupe d'une manière toute spéciale du placement des élèves de la classe supérieure et, jusqu'à maintenant, tous les élèves diplômés ont obtenu, à leur sortie de l'Ecole, des places très avantageuses.

L'écolage est fixé à 100 francs par an pour les élèves suisses et à 200 francs pour les élèves étrangers; il est de 50 francs pour le cours préparatoire spécial.

Pour renseignements plus détaillés et programme, s'adresser au Directeur,

CH. GAILLE.

ACADÉMIE DE NEUCHATEL

Neuchâtel possède un des sièges de l'instruction supérieure en Suisse. Cet établissement, illustré par les noms d'Agassiz, Arnold Guyot, Desor, dans le domaine des sciences, a été réorganisé récemment (1894). De nouvelles chaires ont été créées, des installations à la hauteur des exigences modernes ont été adjointes aux anciennes, un développement particulier a été donné à l'enseignement des sciences naturelles. Les collections scientifiques ont été considérablement augmentées. Le gouvernement neuchâtelois, dans l'intérêt bien entendu de la science, a fait tous les sacrifices nécessaires pour maintenir cet établissement dans la renommée que lui avait acquise le grand Agassiz.

Dans le domaine des lettres, l'enseignement de la langue française et des langues modernes a été considérablement développé; une place plus importante a été donnée aux sciences historiques et politiques. Ce développement fut rendu nécessaire par suite de la fréquentation nombreuse des jeunes gens étrangers venus à Neuchâtel pour faire une étude spéciale de la langue française.

Dans le domaine de la théologie et du droit, des cours nouveaux ont été adjoints aux anciens. En particulier l'étude du droit romain, du droit international, des législations comparées, a été développée.

L'Académie de Neuchâtel comprend : 1° une Faculté des lettres; 2° une Faculté des sciences; 3° une Faculté de théologie; 4° une Faculté de droit. Chacune de ces Facultés prépare à des examens spéciaux et délivre des diplômes de licence.

Les cours des sciences physiques et naturelles de la Faculté des sciences ont été plus spécialement organisés en vue de la préparation au premier examen fédéral de médecine (examens de sciences naturelles). Des cours spéciaux ont été établis à la même Faculté en vue des candidats à l'enseignement secondaire scientifique.

L'enseignement des langues et des littératures modernes à la Faculté des lettres comprend trois groupes : 1° la langue et la littérature françaises; 2° les langues et littératures romanes; 3° les langues et littératures germaniques. Dans chacun de ces groupes, l'enseignement est à la fois théorique et pratique.

L'enseignement du français moderne offre aux étudiants de langue étrangère des cours théoriques et pratiques de diction, grammaire, interprétation et composition (séminaire). Lors de la réorganisation de l'Académie, le séminaire de français moderne pour étrangers fut considérablement développé et divisé en deux cours suivant le degré d'instruction des étudiants. Le nombre total des leçons fut porté à douze.

Nulle ville en Suisse ne saurait présenter autant de ressources pour une étude sérieuse et approfondie de la langue française que Neuchâtel. Pendant le cours de l'hiver, les élèves du séminaire ont la Faculté de suivre une série de conférences publiques et gratuites sur des sujets littéraires et scientifiques variés.

Des facilités particulières sont accordées aux étudiants étrangers. Ils peuvent être inscrits au « Cercle du Musée » (cercle de lecture et conversation) moyennant une finance de fr. 5. Un Comité de patronage se charge de leur donner tous les renseignements concernant les prix de pension, chambre. Ce Comité est composé de MM. Russ-Suchard, industriel; Mentha, recteur de l'Académie; Billeter, professeur; Dessoulavy, professeur et directeur du Séminaire; LeCoultre, professeur.

L'année universitaire est divisée en deux semestres : le semestre d'hiver commençant le 15 octobre et le semestre d'été en avril. Des cours de vacances sont donnés chaque année en juillet, août et septembre par les professeurs de la Faculté des lettres.

Pour tous renseignements, s'adresser au Secrétariat de l'Académie, à Neuchâtel.